

CLAUDE LÉVI-STRAUSS O OLHAR DISTANCIADO



PERSPECTIVAS DO HOMEM / edições 70





Título original: *Le Regard Eloigné*

© *Librairie Plon*, 1983

Tradução de *Carmen de Carvalho*

Revisão de *José Antônio Braga Fernandes*

Capa de Edições 70

Bastão polinésio, mulher pintada (ilhas Audaman), vasilha Zuni
e poste de casa Haida

Ilustrações no interior: Anita Albus, *Der Garten der Lieder* e

Anita Albus, *Vanitas Schrank* in *Eia Popeia et-cetera*

Direitos reservados para Portugal
por Edições 70, Lda., Lisboa

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa
por Edições 70, Lda., Lisboa — PORTUGAL

EDIÇÕES 70, LDA.—Avenida Duque de Ávila, 69-r/c Esq. —1000 LISBOA

Telefs. 578365/556898/572001

Telegramas: SETENTIA

Telex: 64489 TEXTOS P

Delegação do Norte: Rua da Fábrica, 38-2.º, Sala 25 — 4000 PORIO

Telef. 38 22 67

Distribuidor no Brasil: LIVRARIA MARTINS FONTES

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — São Paulo

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor, será passível
de procedimento judicial.

O OLHAR DISTANCIADO

CLAUDE LÉVI-STRAUSS



«O grande defeito dos europeus é estarem sempre a filosofar sobre as origens das coisas segundo o que se passa à sua volta.»

J.-J. ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, capítulo VIII.

À MEMÓRIA DE ROMAN JAKOBSON

ÍNDICE

	Pág.
Prefácio	11

O INATO E O ADQUIRIDO

Capítulo I — Raça e cultura	21
II — O etnólogo perante a condição humana...	51

FAMÍLIA, CASAMENTO, PARENTESCO

Capítulo III — A família	69
IV — Um «átomo de parentesco» australiano...	99
V — Leituras cruzadas	113
VI — Do casamento num grau aproximado ...	133

O MEIO AMBIENTE E AS SUAS REPRESENTAÇÕES

Capítulo VII — Estruturalismo e ecologia	149
VIII — Estruturalismo e empirismo	175
IX — As lições da lingüística	201
X — Religião, língua e história: a propósito de um texto inédito de Ferdinand de Saussure	213
XI — Da possibilidade mítica à existência social	227

CRENÇAS, MITOS E RITOS

Capítulo XII — Cosmopolitismo e esquisofrenia	253
XIII — Mito e esquecimento	265
XIV — Pitágoras na América	275
XV — Uma prefiguração anatômica da gemelari- dade	289

	Pág.
XVI— Um pequeno enigma mítico-literário....	303
XVII — De Chrétien de Troyes a Richard Wagner e nota sobre a tetralogia	313

COAÇÃO E LIBERDADE

Capítulo XVIII — Uma pintura meditativa	341
XIX— A uma jovem pintora	347
XX — Nova Iorque pós e prefigurativa	361
XXI — Palavras retardatárias sobre a criança cria- dora	373
XXII'— Reflexões sobre a liberdade	387
<i>Lista das primeiras publicações.....!</i>	399
<i>Índice remissivo.....</i>	403

Composto e impresso
na Tipografia Guerra, Viseu
para EDIÇÕES 70
em Janeiro de 1986

Depósito legal n.º 11299/86

PREFÁCIO

Este livro teria o seu lugar lógico no seguimento dos dois que foram publicados em 1958 um, e em 1973 o outro. Poderia então intitular-se *Antropologia Estrutural Três*. Eu não o quis assim por diversas razões. O título do livro de 1958 tinha um valor de manifesto; quinze anos mais tarde, o estruturalismo tinha passado de moda e era oportuno que me afirmasse fiel aos princípios e ao método que me não tinham deixado de guiar. Repetir uma terceira vez o mesmo título poderia dar a impressão de que, durante estes últimos dez anos, em que a minha pesquisa enveredara por vias para mim novas, eu me tinha contentado em marcar passo e que os resultados submetidos hoje ao exame do leitor consistiam apenas em repetições.

Em segundo lugar, pareceu-me, com razão ou sem ela, que, se os dois primeiros livros formam, cada um deles, um todo, tal era ainda mais verdadeiro, talvez, para este. Os dez anos decorridos desde a *Antropologia Estrutural Dois* levaram-me ao termo senão, espero, da vida activa, pelo menos ao de uma carreira universitária que se estendeu por meio século; sabendo que a minha docência atingia o seu termo, cuidei de que aqui figurassem problemas que tive de deixar de lado, sem me preocupar demasiado com uma continuidade que entre eles possa ter havido. À maneira de uma *strette*, consagrei, então, o pouco tempo disponível a idas e vindas entre

os grandes temas —parentesco, organização social, mitologia, ritual, arte — que até à altura tinham retido a minha atenção, mas fazendo-os alternar a um ritmo mais lento do que aquele que agora poderia ter.

Disto resulta que o presente livro, ao reunir, como os dois precedentes, escritos esparsos e dificilmente acessíveis, toma a envergadura de um pequeno tratado de etnologia, ou de uma introdução a esta disciplina, cujos capítulos maiores estão praticamente representados. Podia, pois, sublinhar-se este carácter dando ao livro um título separado e escolhendo-o por forma a exprimir aquilo que a meus olhos constitui a essência e a originalidade da abordagem etnológica, ilustrada por trabalhos práticos ou experiências de laboratório (quarta parte) incidindo sobre matérias que não tememos variar.

Esta preocupação de ser completo persuadiu-me, não sem que muito tenha hesitado, e porque me pediram de diversos lados, a incluir um texto mais antigo sobre a família, escrito directamente em inglês para aquilo a que nessa língua se chama um *textbook*, com a colaboração de diversos autores, e do qual tinha já surgido uma versão francesa, em 1971, nos *Anais da Universidade de Abidjan*. Não desaprovo esta tradução escrupulosa e que na altura revi, mas ela apresentava-se-me como literal; assim, achei por bem redigir uma nova versão, menos respeitadora do texto original (capítulo III). Mesmo modificada como foi, não escondo que continua chatamente didáctica e que se apoia sobre uma base documental, clássica na época em que a escrevi, mas que hoje está ultrapassada.

Invocarei outras duas desculpas para esta republicação. Este texto é, tanto quanto me lembro, o único em que tentei pôr em perspectiva cavaleira — embora colocando-me de outro ângulo — o conjunto dos problemas tratados nas *Estruturas Elementares do Parentesco*; o leitor pouco familiarizado com esta obra encontrará aqui, assim, as vantagens (e também os inconvenientes) de um resumo. Tentei de igual modo explicar neste texto a leitores supostamente novatos em que consiste a revolução copernicana, que as ciências humanas devem à lingüística estrutural: saber que para compreender a natureza dos laços sociais não se deve pôr, à partida, os objectos e, procurar em seguida, estabelecer conexões entre eles. Inver-

tendo a perspectiva tradicional, é preciso começar por perceber as relações como termos e os próprios termos como relações. Por outras palavras, na rede das relações sociais, os nós têm uma prioridade lógica sobre as linhas, ainda que, no plano empírico, estas engendrem aqueles ao se entrecruzarem.

Um outro texto, que forma o capítulo VII deste volume, tinha sido também escrito directamente em inglês, mas, ao traduzi-lo, não ousei tomar o mesmo recuo que no caso precedente, e convém que me explique brevemente. O autor, que se mete a traduzir para francês um texto escrito por ele numa língua que maneja de maneira imperfeita, vê-se muitíssimo embaraçado. O que tentou dizer numa língua estrangeira tê-lo-ia dito de outra maneira em francês. Acima de tudo, di-lo-ia com maior economia, libertado da ansiedade que experimentara ao ter que exprimir o seu pensamento com meios cujas insuficiências o obrigavam com demasiada frequência a insistir, por recear não se fazer compreender logo à primeira.

Seria então necessário rescrever tudo sem relação com o texto original e, dessa maneira, permitir-se ser mais conciso? Mas o texto em questão fora citado, comentado, discutido, foi mesmo objecto de uma polémica. Ao tomar liberdades com ele, expor-nos-íamos à suspeita de o ter modificado para que desse menos lugar a essas críticas. Assim, achei melhor ser fiel, solicitando ao leitor, tendo em conta as circunstâncias e a língua na qual ele foi redigido, que me perdoe um discurso que, feito em francês, me surge igualmente justo no seu fundo, mas com frequência impreciso e sempre difuso.

Deixei para último lugar o texto intitulado *Raça e Cultura*, que, no entanto, aparece à cabeça desta recolha, por merecer um comentário mais longo e, sobretudo, de outra natureza. Em 1971, a UNESCO pediu-me que inaugurasse o Ano Internacional de Luta Contra o Racismo com uma grande conferência. A razão desta escolha era, provavelmente, que, vinte anos antes, eu tinha escrito um texto, *Raça e História*, também por encomenda da UNESCO (novamente publicado em *Antropologia Estrutural Dois*, capítulo XVIII), o qual teve uma certa repercussão. Sob uma apresentação porventura nova, eu enunciava nele certas verdades primeiras, depressa me tendo aper-

cebido de que apenas esperavam de mim a sua repetição. Ora, já nessa época, para servir as instituições internacionais a que, mais do que hoje em dia, me sentia obrigado a dar crédito, acabei por forçar um pouco a nota na conclusão de *Raça e História*. Talvez devido à idade, certamente as reflexões suscitadas pelo espectáculo do mundo, repugnava-me agora essa complacência e convenci-me de que, para ser útil à UNESCO e poder cumprir honestamente a missão que me era confiada, me deveria exprimir com a máxima franqueza.

Foi um belo escândalo. Entreguei o texto da minha conferência com quarenta e oito horas de antecedência. No próprio dia, e sem que eu tenha sido avisado, René Maheu, então director-geral da organização, começou por usar da palavra para pronunciar um discurso cujo objectivo não só era o de exorcisar antecipadamente as minhas blasfêmias, como também, e mesmo sobretudo, alterar o horário previsto, a fim de me obrigar a cortes que, do ponto de vista da UNESCO, seriam necessários. Nem por isso deixei de ler o meu texto e dentro do tempo estimado. Mas, depois da conferência, encontrei-me nos corredores com membros do pessoal da UNESCO, perplexos por eu ter tocado num catecismo que era para eles tanto mais um artigo de fé quanto a sua assimilação, conseguida à custa de meritórios esforços contra as suas tradições locais e o seu meio social, lhes tinha valido a passagem de um emprego modesto em qualquer país em vias de desenvolvimento para o lugar, santificado, de funcionários de uma instituição internacional⁽¹⁾

De que pecados me tinha tornado então culpado? Em retrospectiva, encontro cinco. Primeiro, quis tornar o auditório sensível ao facto de, após as primeiras campanhas da UNESCO contra o racismo, qualquer coisa se ter passado na produção científica e de que, para dissipar os preconceitos raciais, já não bastava voltar a repetir os mesmos argumentos

(1) Em abono da verdade, tenho de reconhecer que, bem pensadas, as minhas afirmações de 1971 não devem ter parecido tão indecentes como isso, uma vez que o texto integral da minha conferência foi publicada, alguns meses mais tarde, na *Revue Internationale des Ciencias Sociales*, sob os auspícios da UNESCO.

contra a velha antropologia física, com as suas medições do esqueleto, as suas gradações de cores de pele, de olhos e de cabelos... A luta contra o racismo pressupõe, hoje, um diálogo largamente aberto com a genética das populações, quanto mais não seja porque os especialistas em genética sabem demonstrar muito melhor do que nós a incapacidade, de facto ou de direito, que existe para determinar, no homem, o que é inato e o que é adquirido. Mas, ao pôr-se a questão, daqui em diante, em termos científicos, em vez de filosóficos, as respostas, mesmo negativas, que se lhe dêem perdem o seu carácter de dogma. Entre etnólogos e antropólogos, o debate sobre o racismo desenrolava-se, outrora, em circuito fechado; reconhecer que os geneticistas fizeram passar por ela uma lufada de ar fresco valeu-me a acusação de ter metido o lobo no redil.

Em segundo lugar, insurgi-me contra o abuso de linguagem com que se confunde cada vez mais o racismo, definido no seu sentido mais estrito, com atitudes normais, mesmo legítimas, e, em qualquer caso, inevitáveis. O racismo é uma doutrina que pretende ver nas características intelectuais e morais atribuídas a um conjunto de indivíduos, seja qual for a maneira como o definam, o efeito necessário de um património genético comum. Não se pode alinhar sob a mesma rubrica, ou imputar automaticamente ao mesmo preconceito, a atitude de indivíduos ou de grupos cuja fidelidade a determinados valores os torna parcial ou totalmente insensíveis a outros valores. Ele não tem culpa alguma de que se ponha uma maneira de viver ou de pensar acima de todas as outras, nem de que se sinta pouca atracção relativamente a estes ou àqueles cujo modo de viver, respeitável em si mesmo, se afasta demasiado daquele a que se está tradicionalmente apegado. Esta incomunicabilidade relativa não autoriza, claro, a oprimir ou destruir os valores que se rejeita ou os seus representantes, mas, mantida nestes limites, ela nada tem de revoltante. Pode mesmo representar o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada família espiritual ou de cada comunidade se conservem, e encontrem no seu próprio fundo as fontes necessárias à sua renovação. Se, como escrevi em *Raça e História*, existe entre as sociedades humanas um certo «optimum» de diversidade

para além do qual elas não poderiam existir, mas abaixo do qual elas não podem também descer sem perigo, deve reconhecer-se que esta diversidade resulta em grande parte do desejo de cada cultura de se opor àquelas que a rodeiam, de se distinguir delas, numa palavra, de ser ela mesma; elas não se ignoram, apropriam-se de coisas umas das outras sempre que há ocasião, mas, para que não pereçam, é preciso que, sob outras relações, persista entre elas uma certa impermeabilidade.

Tudo isto deveria ser lembrado, e mais ainda hoje, em que nada compromete mais, enfraquece mais a partir de dentro, nem torna mais enfadonha a luta contra o racismo do que esta maneira de apresentar o termo, permitam-me que o diga, com todos os temperos, confundindo uma teoria falsa, mas explícita, com inclinações e atitudes comuns, das quais é ilusão pensar que a humanidade possa libertar-se um dia, nem que deva desejar-se que o faça: vanidade verbal comparável àquela que, aquando do conflito das Malvinas, levou tantos homens políticos e jornalistas a chamar combate contra um vestígio do colonialismo àquilo que nada mais era realmente do que uma querela de reunificação.

Mas porque estas inclinações e estas atitudes são, de certo modo, inerentes à nossa espécie, não temos o direito de esconder que elas desempenham um papel na história: sempre inevitáveis, muitas vezes fecundas e, ao mesmo tempo, prenhes de perigos quando se exacerbam. Convidava, pois, os auditores a duvidarem com sabedoria, com melancolia se assim o quiserem, do futuro de um mundo em que as culturas, presas por uma paixão recíproca, já não aspirariam a mais do que a celebrar-se mutuamente, numa confusão em que cada uma perderia o atractivo que poderia ter para as outras, e as suas próprias razões de existir. Em quarto lugar, adverti, pois parecia haver necessidade de tal, não ser suficiente gargantejar, ano atrás de ano, boas palavras para conseguir mudar os homens. Enfim, sublinhei que, para evitar encarar a realidade, a ideologia da UNESCO se abrigara *com* demasiada facilidade atrás de afirmações contraditórias. Como — e o programa da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais, realizada no México em 1982, viria a pô-lo ainda mais em

evidência e por isso o cito —, ao imaginar que se podem ultrapassar com palavras bem-intencionadas proposições anti-nómicas como as que pretendem «conciliar a fidelidade a si próprio e a abertura aos outros», ou favorecer simultaneamente «a afirmação criadora de cada identidade e a aproximação entre todas as culturas». Assim, parece-me que, com doze anos de idade, o texto da minha conferência permanece ainda actual. Ele mostra, em todo o caso, que não estive à espera da moda da sociobiologia, nem sequer da aparição da palavra, para pôr determinados problemas; o que me não impediu, oito anos mais tarde (capítulo II da presente recolha), de dizer o que sinto acerca desta pretensa ciência de lhe criticar o curso, as extrapolações imprudentes e as contradições internas.

Para além dos textos de que já falei, pouco há a dizer sobre os que se lhes seguem, a não ser que vários deles, escritos para miscelâneas em honra ou em memória de colegas, sofreram, na sua primeira versão, dos inconvenientes inerentes a este género de exercício. Promete-se por amizade, admiração ou estima e imediatamente se volta a tarefas que não se tem nem a vontade nem a liberdade de interromper; quando o prazo expira, é preciso enviar um texto que deveria ter sido mais cuidado, dando-se por desculpa que o homenageado será mais sensível à intenção que à matéria e que, de qualquer modo, uma composição heteróclita, habitual em miscelâneas, lhes trará muito poucos leitores. Assim, revi atentamente esses textos, a fim de lhes graduar os termos, reparar as omissões ou completar aqui e ali lacunas na argumentação.

Enfim, na última parte, reuni diversos escritos entre os quais não aparece de imediato uma ligação: considerações sobre a pintura, recordações da minha vida em Nova Iorque há coisa de quarenta anos, considerações de circunstância sobre a educação e os direitos do homem. No entanto, um mesmo fio os atravessa e os liga ao primeiro capítulo do livro: tomados em conjunto, pode ver-se neles uma reflexão sobre as relações entre a coacção e a liberdade. Porque se as pesquisas etnológicas alguma coisa ensinam ao homem moderno, é exactamente que sociedades muitas vezes descritas como submetidas ao império da tradição e cuja ambição será a de continuar como estão, até nos seus mais ínfimos costumes, criados pelos

deuses ou pelos antepassados no começo dos tempos, oferecem ao olhar do investigador um prodigioso crescendo de costumes, crenças e formas de arte que testemunham as inesgotáveis capacidades de criação do espírito humano.

Que não existe oposição entre coacção e liberdade, que, pelo contrário, elas se apoiam —toda a liberdade se exerce para tornear ou ultrapassar uma coacção e toda a coacção apresenta fissuras ou pontos de menor resistência que são convites para a criação —, nada pode melhor, sem dúvida, dissipar a ilusão contemporânea de que a liberdade não suporta entraves e de que a educação, a vida social, a arte, requerem, para se expandirem, um acto de fé no magno poder da espontaneidade: ilusão em que se pode ver, embora não seja certamente a causa, um aspecto significativo da crise que o Ocidente atravessa hoje.

O INATO E O ADQUIRIDO

«O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas que coisa é a natureza, por que não é o costume natural? Tenho muito medo que esta natureza não passe de um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza.»

PASCAL, *Pensées*, Paris, Lemerre, 1877, I: 96.

CAPÍTULO I

RAÇA E CULTURA

Não é da competência de um etnólogo tentar dizer o que *é*, ou o que *não é*, uma raça, pois os especialistas da antropologia física, que a discutem desde há dois séculos, jamais chegaram a pôr-se de acordo e nada indica que estejam hoje mais perto de se entenderem acerca de uma resposta a esta questão. Eles deram-nos recentemente a conhecer que o aparecimento de homínídeos, de resto extremamente dissemelhantes, remonta a três ou quatro milhões de anos ou mais, ou seja, a um passado tão longínquo que jamais se saberá o bastante para decidir se os diferentes tipos de que se recolheram as ossadas foram simplesmente presas uns dos outros, ou se teriam também podido intervir cruzamentos entre eles. Segundo certos antropólogos, a espécie humana deve ter dado origem, desde muito cedo, a subespécies diferenciadas, entre as quais se produziram, no decurso da pré-história, trocas e mestiçagens de toda a espécie: a persistência de alguns traços antigos ou a convergência de traços recentes ter-se-iam combinado para dar conta da diversidade que se observa hoje entre os homens. Outros pensam, pelo contrário, que o isolamento genético de grupos humanos terá surgido numa data muito mais recente, que estabelecem por volta do final do Pleistoceno; neste caso, as diferenças observáveis não poderiam ter

resultados de desvios acidentais entre traços desprovidos de valor adaptativo, capazes de se manterem indefinidamente em populações isoladas: elas proviriam antes de diferenças locais entre factores de selecção. O termo raça, ou outro qualquer que se deseje empregar em sua substituição, designaria então uma população ou um conjunto de populações que diferem de outras pela maior ou menor frequência de determinados genes.

Na primeira hipótese, a realidade da raça perde-se em tempos tão recuados que é impossível saber dela alguma coisa. Não se trata de uma hipótese científica, isto é, verificável mesmo que indirectamente pelas suas consequências remotas, mas de uma afirmação categórica com o valor de axioma que se põe no absoluto, porque se julga impossível, sem ela, compreender as diferenças actuais. Era já esta a doutrina de Gobineau, a quem se atribui a paternidade do racismo, embora estivesse plenamente consciente de que as raças não são fenómenos observáveis; ele postulava-as apenas como as condições *à priori* da diversidade das culturas históricas, que lhe parecia de outro modo inexplicável, sempre reconhecendo que as populações que deram origem a essas culturas tinham saído de misturas entre grupos humanos que, eles próprios, tinham já resultado de outras misturas. Se então se tenta fazer recuar as diferenças raciais às origens, proibimo-nos, com isso mesmo, de saber delas seja o que for e aquilo que de facto se debate não é a diversidade das raças, mas sim a diversidade das culturas.

Na segunda hipótese, outros problemas se põem. Primeiro, as dosagens genéticas variáveis, a que o homem da rua se refere quando fala de raças, correspondem todas a características bem visíveis: altura, cor da pele, forma do crânio, tipo da cabeleira, etc; supondo que estas variações sejam concordantes entre si — o que está longe de ser certo —, nada prova que elas o sejam também com outras variações, abrangendo características não imediatamente perceptíveis pelos sentidos. Todavia, umas não são menos reais que as outras e é perfeitamente concebível que as segundas tenham uma ou várias distribuições geográficas totalmente diferentes das precedentes e diferentes entre si, de forma a que, conforme as

características consideradas, possam ser reveladas «raças invisíveis» no seio de raças tradicionais, ou que recortem as fronteiras já incertas que se lhes atribui. Em segundo lugar, e uma vez que se trata, em todos os casos, de dosagens, os limites que se lhes fixam são arbitrários. Na realidade, essas dosagens aumentam ou diminuem por gradações insensíveis e os limiares que se instituem aqui ou além dependem dos tipos de fenómenos que o investigador escolheu para classificar. Num caso, por consequência, a noção de raça torna-se tão abstracta que sai da experiência e torna-se numa espécie de pressuposto lógico destinado a permitir seguir uma certa linha de raciocínio. No outro caso, adere tão de perto à experiência que se dissolve nela, a ponto de já nem se saber do que se fala. Não é para espantar que um bom número de antropólogos renuncie, pura e simplesmente, a utilizar esta noção.

Na verdade, a noção de raça confunde-se com a procura de traços desprovidos de valor adaptativo. Pois como poderiam eles, se assim não fosse, ter-se mantido sem alteração através dos milênios, e, uma vez que não servem para nada de mau ou de bom, uma vez que a sua presença seria igualmente arbitrária, testemunhar hoje um tão longínquo passado? Mas a história da noção de raça é também a dos incessantes sabores sofridos por esta pesquisa. Todos os traços sucessivamente invocados para definir diferenças raciais se revelaram, uns a seguir aos outros, ligados a fenómenos de adaptação, ainda que, por vezes, as razões do seu valor selectivo nos escapem. É o caso da forma do crânio, da qual sabemos que, em todo o lado, tem tendência para arredondar; é também o da cor da pele, que, entre as populações estabelecidas nas regiões temperadas, se aclarou por selecção para compensar a insuficiência da radiação solar e permitir ao organismo uma melhor defesa contra o raquitismo. Debruçaram-se depois sobre os grupos sangüíneos, a respeito dos quais se começa a suspeitar que também eles poderão não ser desprovidos de valor adaptativo: funções, talvez, de factores nutricionais, ou consequências da diferente sensibilidade dos seus portadores a doenças como a varíola ou a peste. E o mesmo se passa, provavelmente, com as proteínas do soro sangüíneo.

Se esta descida ao mais profundo do corpo se revela decepcionante, ter-se-á mais sorte na tentativa de recuar até aos primeiros passos da vida dos indivíduos? Houve antropólogos que quiseram determinar as diferenças que poderiam manifestar-se, desde o momento do nascimento, entre bebês asiáticos, africanos e norte-americanos, estes últimos tanto de origem branca como negra. E parece que tais diferenças existem, que respeitam ao comportamento motor e ao temperamento (1). No entanto, mesmo num caso aparentemente tão favorável à prova das diferenças raciais, os investigadores declararam-se desarmados. Há duas razões para isso. Em primeiro lugar, se estas diferenças são inatas, parecem demasiado complexas para estarem ligadas, cada uma delas, a um só gene, e os geneticistas não dispõem, actualmente, de métodos seguros para estudarem a transmissão de caracteres devidos à acção combinada de diversos factores; na melhor das hipóteses, têm que se contentar em estabelecer médias estatísticas que não acrescentarão nada àquelas que de resto parece, serem insuficientes para definir uma raça com uma certa precisão. Em segundo lugar, e mais importante, nada prova que estas diferenças sejam inatas e que não resultem das condições de vida intra-uterina que dependem da cultura, uma vez que, em conformidade com as sociedades, as mulheres grávidas não se alimentam nem se comportam da mesma maneira. A isto junta-se, no que diz respeito à actividade motora dos recém-nascidos, as diferenças, também estas culturais, que podem resultar da permanência no berço durante longas horas, ou do transporte contínuo da criança contra o corpo da mãe, da qual sente assim os movimentos, as diferentes maneiras de lhe pegar, de a ter ao colo, de a alimentar... Que estas razões possam ser as únicas actuates sobressai do facto de as diferenças observadas entre bebês africanos e norte-ameri-

(1) *Current Directions in Anthropology (Bulletins of the American Anthropological Association*, vol. 3, n.º 3, 1970), *Part 1*: 106. — J. E. Kilbridge, M. C. Robbins, Ph. L. Kilbridge, «The Comparative Motor Development of Baganda, American White and American Black Infants», *American Anthropologist*, vol. 72, n.º 6, 1970.

canos serem incomparavelmente maiores do que entre estes últimos, considerando brancos ou negros; de facto, os bebês americanos, seja qual for a sua origem racial, são cuidados pouco mais ou menos da mesma maneira.

O problema das relações entre raça e cultura seria então mal posto se nos contentássemos em o enunciar de tal modo. Sabemos o que é uma cultura, mas não sabemos o que é uma raça e, provavelmente, nem é necessário sabê-lo para tentar responder à questão que o título dado a esta conferência recobre. Na verdade, teríamos a ganhar se formulássemos esta questão de uma maneira talvez mais complexa e, todavia, mais ingênua. Existem diferenças entre as culturas, e algumas delas, que diferem de outras mais do que parecem diferir entre si — pelo menos para um olhar estranho e não prevenido —, são o apanágio de populações que, pelo seu aspecto físico, também diferem de outras populações. Por seu lado, estas julgam que as diferenças entre as suas culturas respectivas são menos importantes que as que prevalecem entre elas e as culturas das primeiras populações. Há um laço concebível entre essas diferenças físicas e essas diferenças culturais? Pode-se explicar e justificar estas sem fazer apelo àquelas? Eis aqui, resumidamente, a questão a que me pedem que tente responder. Ora isso é impossível pelas razões que já enumerei e das quais a principal é o facto de os geneticistas se declararem incapazes de interligar de uma maneira plausível condutas muito complexas, como aquelas que podem conferir características distintivas a uma cultura, a factores hereditários determinados e localizados e de modo a que a investigação científica possa discerni-los a partir de agora ou num futuro previsível. Convém, pois, restringir ainda a questão, que formularei como se segue: sente-se a etnologia capaz de explicar, sozinha, a diversidade das culturas? Poderá ela consegui-lo sem apelar para factores que escapam à sua própria racionalidade, sem no entanto preconceber da sua natureza última, que não lhe cabe decretar como biológica? Tudo o que poderíamos dizer, realmente, sobre o problema das relações eventuais entre a cultura e esta «outra coisa», que não seria da

mesma ordem que ela, seria — para usar uma fórmula célebre — que não temos necessidade de uma tal hipótese.

Poder-se-ia dizer, no entanto, que, mesmo assim, estaríamos a interpretar demasiado bem ao simplificarmos em excesso. Tomada apenas como tal, a diversidade de culturas não poria outro problema para além do facto objectivo desta diversidade. Nada impede, com efeito, que culturas diferentes coexistam e que prevaleçam entre elas relações relativamente tranquilas, que a experiência histórica prova poderem ter fundamentos diferentes. Logo, cada cultura se afirma como a única verdadeira e digna de ser vivida; ignora as outras, chega mesmo a negá-las como culturas. A maior parte dos povos a que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam «os verdadeiros», «os bons», os «exce-lentes», ou mesmo «os homens» simplesmente; e aplicam adjectivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como «macacos de terra» ou «ovos de piolho». Sem dúvida que a hostilidade, por vezes mesmo a guerra, podia também reinar entre uma cultura e outra, mas tratava-se sobretudo de vingar ofensas, de capturar vítimas destinadas a sacrifícios, de roubar mulheres ou bens: costumes que a nossa moral reprova, mas que jamais vão, ou vão-no excepcionalmente, até à destruição de uma cultura como tal, ou até à sua sujeição total, pois que não se lhe reconhece realidade positiva. Quando o grande etnólogo alemão Curt Unkel, mais conhecido pelo nome de Nimuendaju que lhe foi atribuído pelos índios do Brasil aos quais consagrou a sua vida, voltava às aldeias indígenas após uma longa estada num centro civilizado, os seus hospedeiros desfaziam-se em lágrimas só de pensarem nos sofrimentos que ele deveria ter passado longe do único sítio em que, pensavam eles, a vida valia a pena ser vivida. Esta profunda indiferença pelas culturas alheias era para eles, à sua maneira, uma garantia de poderem existir à sua vontade e do seu lado.

Mas também se conhece uma outra atitude, muito mais complementar da precedente do que sua opositora, segundo a qual o estrangeiro goza do prestígio do exotismo e encarna a oportunidade, oferecida pela sua presença, de alargar os laços sociais. De visita a uma família, escolhem-no para que dê o nome a um recém-nascido e as alianças matrimoniais

também terão tanto maior valor quanto mais afastados forem os grupos *com* que forem firmadas. Numa outra ordem de idéias, sabe-se que, muito antes do contacto com os brancos, os índios Flathead estabelecidos nas Montanhas Rochosas, ficaram tão interessados pelo que ouviram dizer dos brancos e das suas crenças que não hesitaram em enviar expedições sucessivas através de territórios ocupados por tribos hostis para estabelecer relações com os missionários que habitavam em Saint-Louis do Missouri. Enquanto se consideram simplesmente diversas, as culturas podem voluntariamente ignorar-se, ou considerar-se como parceiros para um diálogo desejado. Num e noutro caso, elas ameaçam-se e atacam-se por vezes, mas sem porem verdadeiramente em perigo as suas existências respectivas. A situação torna-se completamente diferente quando, à noção de uma diversidade reconhecida por ambas as partes, se substitui, numa delas, o sentimento da sua superioridade, baseado em relações de força e quando o reconhecimento positivo ou negativo da diversidade das culturas dá lugar à afirmação da sua desigualdade.

O verdadeiro problema não é então aquele que põe, no plano científico, a ligação eventual que possa existir entre o patrimônio genético de determinadas populações e o seu sucesso prático, do qual elas tiram argumentos para invocarem a superioridade. Porque, mesmo que os antropólogos se ponham de acordo em reconhecer que o problema é insolúvel e assinem conjuntamente uma declaração de impossibilidade antes de se saudarem cortesmente e de se separarem, verificando que nada têm para dizer uns aos outros (2), nem por isso deixa de ser menos verdade que os espanhóis do século XVI se julgaram e mostraram superiores aos índios mexicanos e peruanos por possuírem barcos capazes de transportar soldados de além-mar, cavalos, couraças e armas de fogo; e que, seguindo o mesmo raciocínio, o europeu do século XIX se tenha proclamado superior ao resto do mundo

(2) J. Benoist, «Du Social ao Biologique: Étude de quelques interactions», *L'Homme, revue française d'anthropologie*, tomo 6, nº 1, 1966.

por causa da máquina a vapor e de algumas outras proezas técnicas de que se podia jactar. Que ele o seja efectivamente sobre todos esses aspectos e sobre o, mais geral, do saber científico que nasceu e se desenvolveu no Ocidente, parece tanto menos contestável quanto, salvo raras e preciosas excepções, os povos submetidos pelo Ocidente, ou obrigados por ele a segui-lo, reconheceram esta superioridade e, uma vez conquistada ou assegurada a sua independência, se puseram como objectivo ultrapassar o que eles próprios consideravam como um atraso na linha de um desenvolvimento comum.

Do facto de que esta superioridade relativa, que se afirmou num espaço de tempo espantosamente curto, existe, não deverá inferir-se daí que ela revele aptidões fundamentais distintas, nem, ainda menos, que ela seja definitiva. A história das civilizações mostra que uma ou outra pôde, no correr dos séculos, assumir um brilho particular, Mas isto não aconteceu necessariamente na linha de um desenvolvimento único e sempre orientado *no* mesmo sentido. Desde há alguns anos que o Ocidente se abre à evidência de que as suas imensas conquistas em certos domínios implicaram pesadas contrapartidas; a ponto de já se interrogar se os valores a que deve de renunciar para garantir o usufruto de outros não teriam merecido ser mais respeitados. À idéia, que outrora prevaleceu, de um progresso contínuo ao longo de uma estrada sobre a qual o Ocidente, sozinho, teria queimado as etapas, enquanto que as outras sociedades teriam ficado para trás, substitui-se assim a noção de escolhas em direcções diferentes, e de tal modo que cada um se expõe a perder num ou diversos quadrantes aquilo que desejou ganhar noutros. A agricultura e a sedentarização desenvolveram prodigiosamente os recursos alimentares e, por consequência, permitiram à população humana que aumentasse. Daí resultou a expansão das doenças infecciosas, que tendem a desaparecer quando a população é demasiado reduzida para manter os germes patogênicos. Podemos, pois, dizer que, sem dúvida sem o saber, os povos que se tornaram agricultores escolheram determinadas vantagens em troca de inconvenientes de que os povos que continuaram caçadores e colectores estão mais bem protegidos: o gênero de vida destes impede que as doenças infecciosas se concentrem de

homem para homem e dos seus animais domésticos para esse mesmo homem; mas, bem entendido, à custa de outros inconvenientes.

A crença na evolução unilinear das formas vivas surgiu na filosofia social muito antes que na biologia. Mas foi da biologia que ela recebeu, no século XIX, um reforço que lhe permitiu reivindicar um estatuto científico, ao mesmo tempo que esperava conciliar assim o facto da diversidade das culturas com a afirmação da sua desigualdade. Ao tratar os diversos estados observáveis das sociedades humanas como se eles ilustrassem as fases sucessivas de um desenvolvimento único, pretendia-se mesmo, na falta de laço causai entre a hereditariedade biológica e as realizações culturais, estabelecer entre as duas ordens uma relação que seria, pelo menos, analógica e que favoreceria as mesmas avaliações morais de que se armavam os biólogos para descrever o mundo da vida, crescendo sempre no sentido de uma maior diferenciação e de uma mais alta complexidade.

Entretanto, dar-se-ia uma notável reviravolta entre os próprios biólogos — a primeira de uma série de outras, que trataremos no decurso desta exposição. Ao mesmo tempo que os sociólogos invocavam a biologia para descobrir atrás dos acasos incertos da história o esquema mais rígido e melhor inteligível de uma evolução, os próprios biólogos apercebiam-se de que aquilo que tinham tomado por uma evolução submetida a algumas leis simples encobria realmente uma história muito complicada. A noção de um «trajecto», que as diversas formas vivas deveriam sempre percorrer, umas a seguir às outras e no mesmo sentido, foi primeiro substituída em biologia pela de uma «árvore», que permite estabelecer entre as espécies relações como que de primos menos do que de filiação, pois esta torna-se cada vez menos garantida à medida que as formas de evolução se revelam por vezes divergentes, mas também por vezes convergentes; depois, a própria árvore transformou-se em «trama», figura cujas linhas se juntam tantas vezes quantas as que se afastam, de forma que a descrição histórica destes caminhos emaranhados veio substituir os diagramas demasiado simplistas em que se cria poder fixar uma

evolução cujas modalidades são, pelo contrário, múltiplas, diferentes pelo ritmo, o sentido e os efeitos.

Ora, é uma visão análoga que convida a etnologia, por pouco que o conhecimento directo das sociedades o mais diferentes possível da nossa permita apreciar as razões de existir que elas se deram a si próprias, em lugar de as julgar e de as condenar segundo razões que não são as suas. Uma civilização que se empenha em desenvolver os seus valores próprios parece não possuir nenhuma, para um observador formado pela sua a reconhecer valores completamente diferentes. A ele, parece-lhe que só entre os seus se passa qualquer coisa, que só a sua civilização detém o privilégio de uma história que acrescenta constantemente os acontecimentos uns aos outros. Para ele, apenas esta história fornece um sentido, tomando este termo na dupla acepção de significar e de tender para um objectivo. Em todos os outros casos, crê ele, a história não existe; ou, no mínimo, estagna.

Mas esta ilusão é comparável àquela de que sofrem os velhos no seio da sua própria sociedade, tal como de resto os adversários de um novo regime. Excluídos da vida activa pela idade ou pela escolha política, têm o sentimento de que a história de uma época em que já não estão activamente integrados estagna, ao contrário dos jovens e dos militantes no poder que vivem com fervor este período, em que, para os outros, os acontecimentos de certo modo se imobilizaram. A riqueza de uma cultura, ou do desenrolar de uma das suas fases, não existe a título de propriedade intrínseca: ela é função da situação em que se encontra o observador relativamente a ela, do número e diversidade dos interesses que ele aí investe. Recorrendo a uma outra imagem, pode dizer-se que as culturas se assemelham a comboios que circulam mais ou menos depressa, cada um deles sobre a sua própria via e numa direcção diferente. Os que rodam a par do nosso apresentam-se-nos de maneira mais durável; podemos observar à vontade o tipo de carruagens, a fisionomia e a mímica dos viajantes através dos vidros dos nossos compartimentos respectivos. Enquanto que, numa outra via, oblíqua ou paralela, um comboio passa no outro sentido e dele não recebemos senão uma imagem confusa e depressa desaparecida, dificilmente identi-

ficável, as mais das vezes reduzida a uma mancha momentânea do nosso campo visual, que não nos dá qualquer informação sobre o próprio acontecimento e que só nos irrita, porque interrompe a contemplação plácida da paisagem que serve de pano de fundo aos nossos devaneios.

Ora qualquer membro de uma cultura está tão estreitamente solidário com ela como esse viajante idealizado o está com o seu comboio. Desde o nascimento e — acabei de o dizer — provavelmente mesmo antes, os seres e as coisas que nos rodeiam montam em cada um de nós um aparelho de referências complexas que formam sistema: condutas, motivações, julgamentos implícitos que, mais tarde, a educação vem a confirmar pela visão reflexiva que nos propõe do devir histórico da nossa civilização. Nós deslocamo-nos, literalmente, com este sistema de referência e os conjuntos culturais que se constituíram fora dele não nos são perceptíveis senão através das deformações que ele lhes imprime. Talvez nos torne mesmo incapazes de os ver.

Pode provar-se o que atrás ficou dito com a notável mudança de atitude que recentemente se produziu entre os geneticistas face aos povos ditos primitivos e àqueles seus costumes que, directa ou indirectamente, têm repercussão sobre a sua demografia. Durante séculos, esses costumes, que consistem em regras de casamento bizarras, em proibições arbitrarias como a que atinge as relações sexuais entre esposos enquanto a mãe amamenta o recém-nascido — por vezes até à idade de três ou quatro anos —, em privilégios poligâmicos em benefício dos chefes ou dos velhos, ou mesmo em costumes que nos revoltam, como o infanticídio, surgiram despidos de significação e alcance, apenas bons para serem descritos e inventariados como outros tantos exemplos das singularidades e caprichos de que a natureza humana é capaz, quando não, chegar-se-ia até a dizer, mesmo culpada. Foi preciso que uma nova ciência tomasse forma, por volta de 1950, sob o nome de genética das populações, para que todos esses costumes, rejeitados como absurdos ou criminosos, adquirissem para nós um sentido e nos revelassem as suas razões.

Um número recente da revista *Science* levou ao conhecimento de um mais vasto público o resultado das pesquisas que desde há vários anos o professor J. V. Neel e os seus colaboradores têm levado a cabo sobre as diversas populações que figuram entre as mais bem preservadas da América tropical. Essas pesquisas foram entretanto confirmadas por outras, efectuadas independentemente na América do Sul e na Nova Guiné (3).

Temos tendência para considerar as pretensas «raças» mais afastadas da nossa como sendo também as mais homogêneas; para um branco, todos os amarelos se parecem e a recíproca é, provavelmente, de igual modo verdade. A situação real parece muito mais complexa, pois se os australianos, por exemplo, se apresentam morfologicamente homogêneos em todo o território do continente (4), já diferenças consideráveis se vieram a detectar em certas frequências genéticas de diversas tribos sul-americanas que vivem na mesma área geográfica; e essas diferenças são quase tão grandes entre aldeias de uma mesma tribo como entre tribos diferenciadas pela língua e pela cultura. Ao contrário daquilo que se poderia crer a própria tribo não constitui, pois, uma unidade biológica. Como se explica este fenómeno? Sem dúvida, pelo facto de que as novas aldeias se formam segundo um duplo processo de fissão e fusão: a princípio, uma linha familiar separa-se da sua linhagem genealógica e estabelece-se em separado; mais tarde, blocos de indivíduos aparentados entre si juntam-se a eles e vêm partilhar o novo *habitat*. As reservas genéticas que se constituem desta maneira diferem muito mais entre si do que se resultassem de reagrupamentos efectuados ao acaso.

Isto tem uma consequência: se as aldeias de uma mesma tribo consistem em formações genéticas diferenciadas à par-

(3) J. V. Neel, «Lessons from a 'Primitive' People», *Science*, n.º 170, 1970— E. Giles «Culture and Genetics»; F. E. Johnston, «Genetic Anthropology: Some Considerations», in *Current Directions in Anthropology*, op. cit.

(4) A. A. Abbie, «The Australian Aborigine», *Oceania*, vol. 22, 1951; «Recent Field-Work on the Physical Anthropology of Australian Aborigines», *Australian Journal of Science*, vol. 23, 1961.

tida, cada uma delas vivendo num isolamento relativo e em competição objectiva umas com as outras devido a terem taxas de reprodução desiguais, elas reconstituem um conjunto de condições bem conhecido dos biólogos como favorável a uma evolução incomparavelmente mais rápida do que a que se observa em geral nas espécies animais. Mas, sabemos que a evolução que levou dos últimos hominídeos fósseis ao homem actual se fez, falando em termos de comparação, de uma maneira muito rápida. Por muito que se admita que as condições observáveis em certas populações afastadas ofereçam, pelo menos quanto a certas relações, a imagem aproximada das vividas pela humanidade num passado longínquo, deve reconhecer-se que essas condições, que nos parecem deveras miseráveis, eram as mais apropriadas para fazer de nós aquilo em que nos tornámos e que continuam a ser também as mais capazes de manter a evolução humana no mesmo sentido e de lhe conservar o seu ritmo, enquanto que as enormes sociedades contemporâneas, em que as trocas genéticas se fazem de outra maneira, tendem a refrear a evolução, ou a impor-lhe outros rumos.

Estas pesquisas também demonstraram que, entre os pretensos selvagens, a mortalidade infantil por um lado, e a que se deve a doenças infecciosas, por outro — se nos limitarmos, bem entendido, a tribos isentas de contaminação externa — estão *longe* de serem *tão* fortes como se poderia crer. Assim, elas não podem dar conta de um fraco crescimento demográfico, que provém antes de outros factores: espaçamento voluntário dos nascimentos correspondente à duração prolongada do aleitamento e às proibições sexuais, prática do aborto e do infanticídio, de forma a que, durante o seu período fecundo, um casal deixa nascer, em média, uma criança todos os quatro ou cinco anos. Por mais odioso que se nos tenha tornado o infanticídio, este não difere fundamentalmente, como método de controlo dos nascimentos, da elevada taxa de mortalidade Infantil que prevaleceu nas «grandes» sociedades, e que prevalece ainda em algumas, e dos métodos contraceptivos cuja utilização nos parece hoje necessária para poupar milhões ou biliões de indivíduos, expostos a nascer num planeta super-

povoado, a um destino não menos lamentável do que aquele que a eliminação precoce lhes evita.

Como muitas outras em todo o mundo, as culturas em que se desenrolaram as pesquisas que continuo a comentar fazem da pluralidade das esposas um prêmio para o sucesso social e a longevidade. O resultado disto é que, se todas as mulheres tendem a ter aproximadamente o mesmo número de filhos pelas razões acima indicadas, os homens, em conformidade com o número das suas esposas, terão taxas de reprodução que variarão consideravelmente. E que variarão ainda mais se, como observei em tempos entre os índios Tupi-Kawahib, que vivem na bacia do rio Madeira, uma potência sexual fora do comum fizer parte dos atributos pelos quais se reconhece um chefe, que, nesta pequena sociedade da ordem da quinzena de pessoas, exerce uma espécie de monopólio sobre todas as mulheres núbeis do grupo, ou em vias de o serem.

Todavia, nestes grupos, a chefia nem sempre é hereditária e, quando o é, é-o com uma grande latitude de escolha. Ao permanecer, há mais de trinta anos, entre os Nambikwara, cujos pequenos bandos seminómadas tinham, cada um deles, um chefe designado por consenso colectivo, fiquei espantado por ver que, para além do privilégio da poligamia, o poder trazia menos proveitos do que encargos e responsabilidades. Para se querer ser chefe, ou, com maior frequência, para ceder às solicitações do grupo, era necessário possuir um carácter fora do comum, ter não só as aptidões físicas requeridas, como também o gosto pelos assuntos públicos, espírito de iniciativa, sentido do mando. Seja qual for a opinião que se possa ter de tais talentos, a maior ou menor simpatia que eles inspirem, não deixa de ser verdade que se eles têm, directa ou indirectamente, uma base genética, a poligamia favorecerá a sua perpetuação. E os inquéritos a populações semelhantes demonstraram, de facto, que um homem polígamo tem mais filhos do que os outros, permitindo aos seus filhos disporem de irmãs ou meias-irmãs que permutarão com outras linhagens para destas obterem esposas, pelo que se pode dizer que a poliginia engendra a poliginia. Através dela, certas formas de selecção natural vêm-se encorajadas e reforçadas.

Se se deixar de lado, ainda mais uma vez, as doenças infecciosas introduzidas pelos colonizadores ou pelos conquistadores, das quais se sabe que terríveis devastações fizeram, chegando a eliminar populações inteiras num prazo de poucos dias ou de poucas semanas, os povos ditos primitivos parecem gozar de uma imunidade notável às suas próprias doenças endêmicas. Explica-se este fenômeno pela muito grande intimidade da criança pequena com o corpo da sua mãe e com o meio ambiente. Esta exposição precoce a toda a espécie de germes patogênicos garantiria uma transição mais fácil da imunidade passiva — adquirida da mãe durante a gestação — à imunidade activa, ou seja, desenvolvida por todos os indivíduos a partir do nascimento.

Até ao momento, apenas encarei os factores de equilíbrio interno, de ordem simultaneamente demográfica e sociológica. A isto, é preciso acrescentar aqueles vastos sistemas de fitos e crenças que nos podem aparecer como superstições ridículas, mas que têm por efeito conservar o grupo humano em equilíbrio com o meio ambiente natural. Que uma planta seja tida como um ser a respeitar que não se colhe sem um motivo legítimo e sem que se tenha apaziguado antecipadamente o seu espírito por meio de oferendas; que os animais que se caçam para comer sejam colocados, conforme a espécie, sob a protecção de outros tantos donos sobrenaturais, que punirão os caçadores culpados de abuso devido a matanças em excesso, ou porque não poupam as fêmeas ou os animais jovens; que reine, enfim, a idéia de que os homens, os animais e as plantas dispõem de um capital comum de vida, por forma a que qualquer abuso cometido sobre uma espécie se traduza necessariamente, na filosofia indígena, por uma diminuição da esperança de vida dos próprios homens, eis outros tantos testemunhos, talvez ingênuos, mas muito eficazes, de um humanismo sabiamente concebido que não começa pelo homem propriamente dito, mas que lhe dá um lugar razoável na natureza, em vez de o instituir em dono e senhor que a saqueia, sem sequer ter em conta as necessidades e os interesses mais evidentes dos que virão depois dele.

Seria necessário que o nosso saber evoluísse e que nós tomássemos consciência de novos problemas para reconhecer um valor objectivo e um significado moral aos modos de vida, costumes e crenças que anteriormente não receberam da nossa parte senão zombarias ou, no máximo, uma curiosidade condescendente. Mas com a entrada da genética das populações na cena da antropologia, deu-se uma outra reviravolta, cujas implicações teóricas talvez sejam ainda maiores. Todos os factos que acabei de evocar dizem respeito à cultura; concernem à maneira como certos grupos humanos se dividem e se voltam a formar, às modalidades que o costume impõe aos indivíduos de ambos os sexos para a união e a reprodução, à maneira prescrita de recusar ou dar à luz as crianças e as criar, ao direito, à magia, à religião e à cosmologia. Mas vimos que, de maneira directa ou indirecta, esses factores modelam a selecção natural e orientam o seu curso. Desde então, os dados do problema relativo às ligações entre as noções de raça e de cultura foram subvertidos. Durante todo o século XIX e a primeira metade do século XX, perguntámo-nos se a raça influenciava a cultura e de que maneiras. Depois de se verificar que o problema posto deste modo era insolúvel, apercebemo-nos agora que as coisas se desenvolvem num outro sentido: são as formas de cultura que os homens adoptam aqui e além, as suas maneiras de viver tal como prevaleceram no passado, ou prevalecem ainda no presente, que determinam, numa muito vasta medida, o ritmo da sua evolução biológica e da sua orientação. Muito para além da necessidade de nos interrogarmos sobre se a cultura é ou não função da raça — ou daquilo que geralmente se entende por este termo —, nós descobrimos que a raça é mais uma entre as funções da cultura.

Como poderia ser de outro modo? É a cultura de um grupo que determina os limites geográficos que ele se atribui ou a que se circunscreve, as relações de amizade ou de hostilidade que mantém com os povos vizinhos e, consequentemente, a importância relativa das trocas genéticas, as quais graças aos intercasamentos permitidos, encorajados ou proibidos, poderão produzir-se entre eles. Mesmo nas nossas sociedades, sabemos que os casamentos não intervêm com-

pletamente ao acaso: factores conscientes ou inconscientes, tais como a distância entre as residências dos futuros cônjuges, a sua origem étnica, a sua religião, o seu nível de educação, podem desempenhar um papel determinante. Se é permitido extrapolar a partir de usos e costumes que apresentaram, até uma data recente, uma extrema generalidade entre os povos sem escrita e que se podem crer, por esta razão, inscritos na muito longa duração, poder-se-á admitir que, desde os primeiros alvares da vida em sociedade, os nossos antepassados tiveram de tomar conhecimento e de aplicar regras de casamento muito rígidas. Como as que equiparam os primos ditos paralelos — os filhos de dois irmãos ou de duas irmãs — a irmãos e irmãs verdadeiros, por isso cônjuges interditados pela proibição do incesto, enquanto que os primos ditos cruzados — respectivamente, filhos de um irmão e de uma irmã — são, pelo contrário, cônjuges autorizados, quando não mesmo prescritos; isto em oposição a outras sociedades em que qualquer laço de parentesco, por muito afastado que seja, cria um impedimento que anula o casamento. Ou então a regra, ainda mais subtil que as precedentes, que, entre parentes cruzados, diferencia as primas em duas categorias, a filha da irmã do pai, por um lado, e a filha do irmão da mãe, por outro, uma apenas permitida, a outra absolutamente proibida, mas sem ser sempre e por todo o lado a mesma — como é que tais regras, aplicadas durante gerações, não agirão de maneira diferente sobre a transmissão do património genético?

Isto não é tudo; porque as regras de higiene praticadas em cada sociedade, a importância e a eficácia relativas dos cuidados dispensados a cada tipo de doença ou de deficiência, permitem ou previnem em diversos graus a sobrevivência de determinados indivíduos e a disseminação de um material genético que, sem isso, teria desaparecido mais cedo. O mesmo se pode dizer das atitudes culturais perante certas anomalias hereditárias e, como vimos já, perante práticas como a do infanticídio, que atingem indiscriminadamente os dois sexos em conjunturas determinadas — nascimentos ditos anormais, gêmeos, etc. — ou mais particularmente as raparigas. Enfim, a idade relativa dos cônjuges, a fertilidade e a fecundidade diferenciais segundo o nível de vida e as funções sociais são,

pelo menos em parte, directa ou indirectamente, sujeitadas a regras cuja origem última não é biológica, mas sim social.

Esta inversão do problema das relações entre raça e cultura, a que se assiste desde há alguns anos, encontrou uma ilustração particularmente aguda no caso da drepanocitose, ou sicklemlia: anomalia congênita dos glóbulos vermelhos, frequentemente fatal quando é herdada dos dois pais ao mesmo tempo, mas da qual se sabe, desde há apenas uma vintena de anos, que, quando herdada de um só, confere ao portador uma protecção relativa contra a malária. Trata-se, assim, de um desses traços que a princípio se acreditou desprovido de valor adaptativo, uma espécie de fósil biológico que permite, segundo os seus gradientes de frequência, restituir as ligações arcaicas que teriam existido entre populações. Estas esperanças de ter enfim posto a mão sobre um critério estático de identificação racial afundaram-se com a descoberta que indivíduos heterozigóticos para o gene da sicklemlia podiam possuir uma vantagem biológica e, desse modo, reproduzir-se a um nível comparavelmente mais elevado do que o dos homozigóticos para o mesmo gene, biologicamente condenados, por um lado, e, por outro, os indivíduos não portadores, expostos a morrer jovens devido à sua maior sensibilidade a uma determinada forma de malária.

Coube a F. B. Livingstone desenvolver, num memorável artigo ⁽⁵⁾, as implicações teóricas — quase gostaríamos de dizer filosóficas — da descoberta dos geneticistas. Um estudo comparativo da taxa de malária, da do gene da sicklemlia, da distribuição das línguas e das culturas, tudo isto na África Ocidental, permite ao autor articular pela primeira vez um conjunto coerente constituído por dados biológicos, arqueológicos, lingüísticos e etnográficos. Ele demonstra assim, de uma maneira deveras convincente, que o aparecimento da malária e a subsequente difusão da sicklemlia se devem ter seguido à introdução da agricultura: ao expulsar ou destruir

⁽⁵⁾ F. B. Livingstone, «Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa», *American Anthropologist*, vol. 60, n.º 3, 1958.

a fauna, os arroteamentos intensivos provocaram a formação de terrenos pantanosos e de charcos de água estagnada, favoráveis à reprodução de mosquitos contaminadores; levaram estes insectos a adaptar-se ao homem, transformado no mais abundante dos mamíferos que podiam parasitar. Considerando igualmente outros factores, as taxas variáveis da sickle-mia conforme os povos sugerem hipóteses plausíveis sobre a época em que eles se estabeleceram nos locais que presentemente ocupam, sobre os movimentos das tribos e as datas relativas em que elas adquiriram as suas técnicas agrícolas.

Assim, verificamos simultaneamente que uma irregularidade genética não poderá dar testemunho de um passado muito longínquo (uma vez que, pelo menos em parte, ela se propagou na razão directa da protecção fornecida contra as consequências biológicas de mudanças culturais), mas, em contrapartida, ela ilumina um passado mais próximo, não podendo a introdução da agricultura em África remontar a mais de alguns milênios. O que se perde num quadro ganha-se, pois, noutro. Renuncia-se a explicar através de características raciais as enormes diferenças que, ao considerá-las a uma escala demasiado vasta, se cria discernir entre as culturas; mas essas mesmas características raciais — que não podem ser consideradas como tais quando se adopta uma escala de observação mais fina —, combinadas com fenómenos culturais de que são menos a causa do que o seu resultado, fornecem informações preciosas sobre períodos relativamente recentes e que, ao contrário da outra história, aos dados da arqueologia, da linguística e da etnografia podem corroborar. Com a condição de passar do ponto de vista da «macroevolução cultural» para a da «microevolução genética», tornar-se possível a colaboração entre o estudo das raças e o das culturas.

Com efeito, estas novas perspectivas permitem situar os dois estudos nas suas relações respectivas. Eles são em parte análogos, em parte complementares. Análogos, em primeiro lugar porque, em diversos sentidos, as culturas são comparáveis às dosagens irregulares de traços genéticos que se designam geralmente pelo nome de raça. Uma cultura consiste numa multiplicidade de traços, dos quais alguns são comuns, embora em graus diversos, as culturas vizinhas ou afastadas,

enquanto que outros separam-nas de maneira mais ou menos marcada. Esses traços equilibram-se no seio de um sistema que, num e noutro caso, deve ser viável, sob pena de se ver progressivamente eliminado por outros sistemas, mais aptos a propagar-se e a reproduzir-se. Para desenvolver diferenças, para que os limiares que permitem distinguir uma cultura das suas vizinhas se tornem suficientemente diferenciados, as condições são *grosso modo* as mesmas do que aquelas que favorecem a diferenciação biológica entre as populações: isolamento relativo durante um tempo prolongado, trocas limitadas, quer sejam de ordem cultural, quer genética. No grau próximo, as barreiras culturais são da mesma natureza que as barreiras biológicas; elas prefiguram-nas de uma maneira tanto mais verídica quanto todas as culturas imprimam a sua marca ao corpo: por estilos de costumes, por mutilações corporais e por comportamentos gestuais, elas mimam diferenças comparáveis àquelas que podem existir entre as raças; ao preferirem certos tipos físicos a outros, elas estabilizam-nos e, eventualmente, espalham-nos.

Há perto de vinte anos, num folheto escrito a pedido da UNESCO ⁽⁶⁾, eu fazia apelo à noção de coalizão para explicar que culturas isoladas não poderiam esperar criarem sozinhas as condições de uma história verdadeiramente cumulativa. E necessário, para isso, dizia eu então, que culturas diversas combinem, voluntária ou involuntariamente, as suas maneiras respectivas e que se ofereçam desse modo uma melhor oportunidade de realizar, no grande jogo da história, as séries longas que permitem que esta progrida. Os geneticistas propõem actualmente pontos de vista muito aproximados sobre a evolução biológica quando mostram que um genoma constitui na realidade um sistema em que determinados genes desempenham um papel regulador e outros exercem! uma acção concertada sobre um único carácter, ou o contrário, se diversos caracteres se encontram sob a dependência de um

⁽⁶⁾ C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952. Reeditado em *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, capítulo XVIII.

mesmo gene. O que é verdadeiro ao nível do genoma individual é-o também ao de uma população, que deve ser de tal maneira, pela combinação que se opera no seu seio de diversos patrimônios genéticos, onde antes se teria de reconhecer um tipo racial, que um equilíbrio óptimo se estabeleça e melhore as suas probabilidades de sobrevivência. Neste sentido, pode dizer-se que a recombinação genética desempenha um papel, na história das populações, comparável àquele que a recombinação cultural desempenha na evolução das formas de vida, das técnicas, dos conhecimentos e das crenças por cuja partilha se distinguem as sociedades.

É evidente que não se podem sugerir estas analogias senão sob reserva. Por um lado, com efeito, os patrimônios culturais evoluem muito mais rapidamente do que os patrimônios genéticos: um mundo separa a cultura que os nossos antepassados conheceram da nossa, e contudo nós perpetuamos a sua herança. Por outro lado, o número de culturas que existem, ou existiam ainda há vários séculos à face da terra, ultrapassa incomparavelmente o das raças que os mais meticolosos observadores se deleitaram a inventariar: vários milhares contra algumas dezenas. São estas enormes distâncias entre as ordens de grandeza respectivas que fornecem um argumento decisivo contra os teóricos, que pretendem que em última análise, o material hereditário determina o curso da história; porque esta muda muito mais rapidamente e segundo vias infinitamente mais diversificadas do que aquele. O que a hereditariedade determina no homem é a aptidão geral de adquirir uma cultura qualquer, mas aquela que virá a ser a sua dependerá dos acasos do seu nascimento e da sociedade de que receberá a sua educação. Indivíduos predestinados, pelo seu patrimônio genético, a não adquirir senão uma determinada cultura, teriam descendentes singularmente desfavorecidos, uma vez que as variações culturais a que estes estariam expostos sobreviriam mais rapidamente do que o seu próprio patrimônio genético poderia evoluir e diversificar-se, em resposta às exigências destas novas situações.

Assim, não será demais insistir num facto: se a selecção permite às espécies vivas adaptarem-se a um meio natural ou existir melhor às suas transformações, quando se trata do

homem esse meio deixa de ser natural em primeiro lugar; ele retira os seus caracteres distintivos de condições técnicas, económicas, sociais e mentais, as quais, pela operação da cultura, criam para cada grupo humano um meio ambiente particular. A partir daí, pode ser dado mais um passo e considerar-se que entre evolução orgânica e evolução cultural as relações não serão só de analogia, mas também de complementaridade. Disse e demonstrei que traços culturais, que não são geneticamente determinados, podem afectar a evolução orgânica. Mas affectá-la-ão em sentidos que provocarão acções de retorno. Nem todas as culturas exigem dos seus membros exactamente as mesmas aptidões e se, como é provável, algumas têm uma base genética, os indivíduos que as possuem em mais alto grau encontram-se favorecidos. Se o seu número aumentar por este facto, eles não deixarão de exercer sobre a própria cultura uma acção que a fará inflectir cada vez mais no mesmo sentido, ou em sentidos novos mas indirectamente ligados a ele.

Na origem da humanidade, a evolução biológica talvez tenha seleccionado traços pré-culturais como o da posição vertical, a destreza manual, a sociabilidade, o pensamento simbólico, a aptidão para vocalizar e comunicar. Em contrapartida, e desde que a cultura existe, é ela que consolida esses traços e que os propaga; quando as culturas se especializam, consolidam e favorecem outros traços, como a resistência ao frio ou ao calor por parte de sociedades que tiveram, a bem ou a mal, de se adaptar a extremos climáticos, as disposições agressivas ou contemplativas, a engenhosidade técnica, etc. Tal como os apreendemos a nível cultural, nenhum destes traços pode ser claramente conectado a uma base genética, mas não poderemos excluir que eles o sejam por vezes de forma parcial e pelo efeito afastado de ligações intermediárias. Nesse caso, seria correcto dizer que cada cultura selecciona aptidões genéticas que, por retroacção, influenciam a cultura que primeiramente tinha contribuído para o seu reforço.

Ao fazer recuar até um passado cada vez mais afastado, que actualmente se cifra em milhões de anos, os primeiros

alvores da humanidade, a antropologia física para as especulações racistas de uma das suas bases fundamentais, uma vez que a parte do que não é possível conhecer vai aumentando também muito mais rapidamente que o número de pontos de referência disponíveis para assinalar os itinerários seguidos pelos nossos longínquos antepassados no decurso da sua evolução.

Os geneticistas desferiram sobre estas especulações golpes ainda mais decisivos quando substituíram a noção de tipo pela de população, a noção de raça pela de reserva genética, e quando demonstraram que um abismo separa as diferenças hereditárias, consoante elas possam ser atribuídas à actuação de um único gene — pouco significativas do ponto de vista racial, porque provavelmente dotadas de um valor adaptativo —, ou à acção combinada de vários, o que as torna praticamente indetermináveis.

Mas, uma vez exorcizados os velhos demônios da ideologia racista, ou, pelo menos, depois de ter sido provado que ela não pode reivindicar qualquer base científica, abre-se o caminho a uma colaboração positiva entre geneticistas e etnólogos, para uma procura conjunta do como e de que maneira os mapas de distribuição dos fenómenos biológicos e dos fenómenos culturais se aclaram mutuamente e nos esclarecem sobre um passado que, sem pretender recuar até às origens primevas das diferenças raciais cujos vestígios estão definitivamente fora de alcance, pode, através do presente, imbricar-se no futuro e permitir a distinção dos seus contornos. Aquilo a que ainda há pouco se chamava o problema das raças escapa ao domínio da especulação filosófica e das homílias morais com que nos contentávamos demasiado frequentemente. Escapa também ao das primeiras abordagens, graças às quais os etnólogos se esforçaram por deitá-lo por terra, a fim de lhe darem respostas provisórias, inspiradas pelo conhecimento prático das diferentes raças e pelos dados da observação. Numa palavra, o problema deixa de estar sob a alçada da antiga antropologia física tanto quanto do da etnologia geral. Torna-se assunto para especialistas, que, em contextos limitados, se põem questões de ordem técnica e lhes dão respostas que não servem para fixar aos povos lugares diferentes numa hierarquia.

Foi somente há uma dezena de anos que começámos a compreender que discutíamos o problema da relação entre evolução orgânica e evolução cultural em termos que August Comte teria chamado metafísicos. A evolução humana não é um subproduto da evolução biológica, mas também não é completamente distinta dela. A síntese entre estas duas atitudes tradicionais é agora possível, na condição de, sem que se satisfaçam com respostas *à priori* e soluções dogmáticas, os biólogos e os etnólogos tomem consciência da ajuda que podem dar uns aos outros e das suas limitações respectivas.

Esta inadequação das respostas tradicionais talvez explique porque razão a luta ideológica contra o racismo se revelou tão-pouco eficaz no plano prático. Nada indica que os preconceitos raciais diminuam e tudo leva a pensar que, após breves acalmias localizadas, eles ressurgam noutro lado com uma maior intensidade. Daí a necessidade experimentada pela UNESCO de retomar periodicamente um combate cujo desfecho parece, pelo menos, incerto. Mas estaremos tão certos de que a forma racial assumida pela intolerância resulta, antes de mais nada, das idéias falsas que uma ou outra população formará sobre a dependência da evolução cultural relativamente à evolução orgânica? Essas idéias não fornecerão simplesmente uma capa ideológica a oposições mais reais, fundadas na vontade de sujeição e em relações de força? Foi este, certamente, o caso no passado; mas, mesmo supondo que essas relações de força se atenuem, as diferenças raciais não continuariam a servir de pretexto à dificuldade crescente de viver em conjunto, inconscientemente sentida por uma humanidade que enfrenta a explosão demográfica e que — tal como esses vermes da farinha que se envenenam à distância pelas toxinas que segregam, muito antes de a sua densidade exceder os recursos alimentares de que dispõem no saco que os encerra — se começaria a odiar a si própria, porque uma presciência secreta a advertiu de que se está a tornar demasiado numerosa para que cada um dos seus membros possa usufruir livremente desses bens essenciais que são o espaço livre, a água pura, o ar não poluído? Os preconceitos raciais atingiram a sua intensidade máxima perante grupos humanos circunscritos por outros a um território demasiado apertado, a uma

porção demasiado restrita de bens naturais para que a sua dignidade não seja atingida, tanto a seus próprios olhos como aos dos seus poderosos vizinhos. Mas a humanidade moderna, no seu conjunto, não tenderá a expropriar-se a si própria e, num planeta demasiado pequeno, não estará a reconstituir à sua própria custa uma situação comparável à que alguns dos seus representantes infligiram às infelizes tribos americanas ou da Oceania? Que seria, enfim, da luta ideológica contra os preconceitos raciais, se viesse a verificar-se que sempre e por todo o lado, como o sugerem certas experiências conduzidas por psicólogos, bastaria repartir pessoas de qualquer origem por equipas e colocá-las numa situação competitiva para que se desenvolvessem em cada uma delas um sentimento de parcialidade e de injustiça face às suas rivais? Comunidades minoritárias que hoje se vê surgirem em diversos pontos do mundo, como os *hippies*, não se distinguem do grosso da população pela raça, mas somente pelo estilo de vida, pela moralidade, pela maneira de se pentear e vestir; os sentimentos de repulsa, por vezes de hostilidade, que elas inspiram às maiorias serão substancialmente diferentes dos ódios raciais e faríamos então as pessoas progredir verdadeiramente se nos contentássemos em dissipar os preconceitos especiais sobre os quais se pode dizer que esses ódios isolados, entendidos no sentido mais estrito, assentam? Em todas estas hipóteses, a contribuição que o etnólogo possa trazer à solução do problema racial revelar-se-ia irrisória e não é certo que a que se pedisse aos psicólogos e aos educadores fosse mais fecunda, tanto é verdade que, como nos ensina o exemplo dos povos ditos primitivos, a tolerância recíproca supõe realizadas duas condições que as sociedades contemporâneas estão mais longe do que nunca de conhecerem: por um lado, uma igualdade relativa e, por outro, uma distância física suficiente.

Hoje, os geneticistas interrogam-se com ansiedade sobre os riscos que as actuais condições demográficas trazem a esta retroacção positiva entre evolução orgânica e evolução cultural, de que dei alguns exemplos, e que permitiu à humanidade garantir o primeiro lugar entre as espécies vivas. As

populações crescem, mas diminuem em número. Entretanto, o desenvolvimento da assistência mútua no seio de cada população, os progressos da medicina, o prolongamento da vida humana, o direito cada vez maior que se reconhece a cada membro do grupo de se reproduzir como entender, aumentam o número das mutações nocivas e oferecem-lhes os meios de se perpetuarem, ao mesmo tempo que a supressão das barreiras entre pequenos grupos exclui a possibilidade de experiências evolutivas susceptíveis de assegurar à espécie a oportunidade de novos pontos de partida.

É claro que isto não significa que a humanidade cesse ou venha a cessar de evoluir; que ela o faz no plano cultural é evidente e mesmo na falta de provas directas atestando que a evolução biológica — somente demonstrável a longo prazo — persiste, as relações estreitas que ela mantém, no homem, com a evolução cultural garantem que, se esta estiver presente, a outra deve necessariamente continuar. Mas a selecção natural não pode ser julgada unicamente pela maior vantagem que oferece a uma espécie para se reproduzir; porque se esta multiplicação destrói um equilíbrio indispensável com aquilo a que se chama hoje um ecossistema, e que é necessário encarar sempre na sua totalidade, o crescimento demográfico pode revelar-se desastroso para a espécie particular que nele visse a prova do seu sucesso. Mesmo supondo que a humanidade tome consciência dos perigos que a ameaçam, consiga ultrapassá-los e se torne senhora do seu futuro biológico, não vemos como é que a prática sistemática da eugenia escapará ao dilema que a mina: ou se enganam e fazem uma coisa completamente diferente da que se propunham, ou têm sucesso e, nesse caso, uma vez que os produtos são superiores aos seus autores, é inevitável que eles não venham a descobrir que estes deveriam ter feito uma coisa muito diferente daquilo que fizeram, ou seja, eles.

As considerações precedentes acrescentam, assim, razões suplementares às dúvidas que o etnólogo possa ter quanto à sua capacidade para resolver por si mesmo, e armado só dos recursos da sua disciplina, os problemas postos pela luta contra os preconceitos raciais. Desde há uns quinze anos que ele toma uma consciência cada vez maior de que estes problemas

reflectem à escala humana um problema muito mais vasto e cuja solução é ainda mais urgente: o das relações entre o homem e as outras espécies vivas, e que não servirá para nada pretender resolvê-lo no primeiro aspecto se ele não for também abordado no outro, sendo absolutamente verdade que o respeito que desejamos obter do homem em relação aos seus semelhantes não é senão um caso particular do respeito que ele deveria sentir por todas as formas de vida. Ao isolar o homem do resto da criação, definindo-lhe com demasiada estreiteza os limites que dela o separam, o humanismo ocidental herdado da Antigüidade e do Renascimento privou-o de uma camada protectora e, prova-o a experiência do século passado e do presente, expô-lo sem defesa suficiente a assaltos lançados dentro da própria praça-forte. Ele permitiu que sejam rejeitadas, para fora das fronteiras arbitrariamente estabelecidas, fracções cada vez mais próximas de uma humanidade a que se podia com tanto maior facilidade recusar a mesma dignidade que ao resto, quanto nos viemos a esquecer que, se o homem é para respeitar, é-o acima de tudo como ser vivo muito mais do que como dono e senhor da criação: primeiro reconhecimento que o teria obrigado a dar provas de respeito para com todos os seres vivos. Neste aspecto, o Extremo Oriente budista permanece depositário de preceitos que seria desejável que o resto da humanidade no seu conjunto seguisse, ou neles aprendesse a inspirar-se.

Finalmente, há uma última razão para que o etnólogo hesite, não decerto no combate aos preconceitos raciais — uma vez que a sua ciência já contribuiu poderosamente para essa luta e ela não só continua como continuará a fazê-lo —, mas em crer, como o incitam com demasiada frequência a crer, que a difusão do saber e o desenvolvimento da comunicação entre os homens conseguirão um dia fazê-los viver em boa harmonia, na aceitação e respeito pela sua diversidade. No decurso desta exposição, sublinhei por diversas vezes que a fusão progressiva de populações até ao presente separadas pela distância geográfica, bem como por barreiras lingüísticas e culturais, marcava o fim de um mundo que foi o dos homens durante centenas de milênios, quando eles viviam em pequenos grupos durante longo tempo separados uns dos outros e

cada um evoluindo de maneira diferente, tanto no plano biológico como no plano cultural. As convulsões desencadeadas pela revolução industrial em expansão, a rapidez crescente dos meios de transporte e de comunicação destruíram estas barreiras. Ao mesmo tempo desapareceram as oportunidades que elas ofereciam para que se criassem e fossem postas à prova novas combinações genéticas e novas experiências culturais. Por isso, não se podem esconder que, apesar da sua urgente necessidade prática e dos elevados fins morais que ela se propõe, a luta contra todas as formas de discriminação participa desse mesmo movimento que conduz a humanidade para uma civilização mundial, destruidora desses velhos particularismos a que cabe a honra de terem criado os valores estéticos e espirituais que dão à vida o seu valor e que nós recolhemos preciosamente nas bibliotecas e nos museus por nos sentirmos cada vez menos capazes de os produzir.

É inegável que nos embalamos no sonho de que a igualdade e a fraternidade reinarão um dia entre os homens, sem que a sua diversidade seja comprometida. Mas se a humanidade não se resignar a tornar-se a consumidora estéril dos únicos valores que soube criar no passado, unicamente capaz de dar à luz obras bastardas, invenções grosseiras e pueris, ela deverá reaprender que toda a verdadeira criação implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, podendo ir até à sua recusa, senão mesmo até à sua negação. Porque não se pode, ao mesmo tempo, fundir-se no gozo do outro, identificar-se com ele, e manter-se indiferente. Plenamente alcançada, a comunicação integral com o outro condena, mais tarde ou mais cedo, a originalidade da sua criação e da minha. As grandes épocas criadoras foram aquelas em que a comunicação se tornara suficiente para que parceiros afastados se estimulassem, sem que no entanto fosse excessivamente freqüente e rápida para que os obstáculos, tão indispensáveis entre os indivíduos como entre os grupos, se reduzissem, a ponto de trocas demasiado fáceis virem a igualar e confundir a sua diversidade.

A humanidade encontra-se, pois, exposta a um duplo perigo, cuja ameaça o etnólogo e o biólogo avaliam de igual modo. Convictos de que a evolução cultural e a evolução

orgânica são solidárias, eles sabem que o regresso ao passado é impossível, claro, mas também que a via pela qual os homens enveredaram hoje acumula tensões tais que os ódios raciais oferecem uma imagem muito pobre do regime de intolerância exacerbada que corremos o risco de ver instaurado amanhã, mesmo sem que as diferenças étnicas possam vir a servir-lhe de pretexto. Para contornar estes perigos, os de hoje e os, ainda mais temíveis, de um futuro próximo, é preciso que nos convençamos de que as suas causas são muito mais profundas do que aquelas simplesmente imputáveis à ignorância e aos preconceitos: não podemos pôr a nossa esperança senão numa mudança do curso da história, ainda mais difícil de alcançar do que um progresso no das idéias.

CAPÍTULO II

O ETNÓLOGO PERANTE A CONDIÇÃO HUMANA

A etnologia — ou a antropologia, como se prefere dizer presentemente — assume o homem como objecto de estudo, mas difere das outras ciências humanas por aspirar a compreender o seu objecto nas suas manifestações mais diversas. É por esta razão que a noção de condição humana fica por ela marcada com uma certa ambigüidade: pela sua generalidade, o termo parece ignorar, ou, pelo menos, reduzir à unidade, diferenças que a etnologia tem por finalidade essencial (ornar e isolar para sublinhar os particularismos, mas não sem postular um critério implícito — exactamente o da condição humana—, só ele permitindo circunscrever os limites externos do seu objecto.

Todas as tradições intelectuais, incluindo a nossa, se defrontaram com esta dificuldade. Os povos estudados pelos etnólogos não concedem a dignidade de uma condição verdadeiramente humana senão aos seus membros e confundem os outros com a animalidade. Encontra-se este costume não somente entre os povos ditos primitivos, como também tanto na Grécia antiga, como na antiga China e no antigo Japão, onde, numa curiosa aproximação que seria bom aprofundar, as línguas dos povos qualificados como bárbaros eram simultaneamente comparadas com o chilrear dos pássaros. Não se

deve esquecer, com efeito, que para o humanismo antigo a cultura (cujo sentido primeiro, muito tempo considerado o único, se refere ao trabalho da terra) tem por objectivo o aperfeiçoamento de uma natureza selvagem, quer seja a do solo, quer seja a do indivíduo ainda «por cultivar»; perfectibilidade que, no último caso, liberta o indivíduo das servidões mentais inerentes ao seu passado e ao seu grupo e que lhe permite ascender ao estado civilizado.

Mesmo a etnologia na fase inicial não hesita em enfileirar os povos que estuda em categorias separadas da nossa, pon-do-os o mais próximo da natureza, como o implica a etimologia do termo «selvagem» e, de maneira mais explícita a expressão alemã *Naturvölkern*; ou então fora da história, quando os denomina «primitivos» ou «arcaicos», o que constitui um outro modo de lhes recusar um atributo constitutivo da condição humana.

A partir dos seus inícios no começo do século XIX, até à primeira metade do século XX, a reflexão etnológica consagrou-se largamente a descobrir como conciliar a unidade postulada do seu objecto com a diversidade, e muitas vezes a incomparabilidade, das suas manifestações particulares. Para isso, foi necessário que a noção da civilização, conotando um conjunto de aptidões gerais, universais e transmissíveis, cedesse o lugar à de cultura, tomada numa nova acepção, pois ela denota então outros tantos estilos de vida particulares, não transmissíveis, compreendidos sob a forma de produções concretas — técnicas, usos, costumes, instituições, crenças —, mais do que de capacidades virtuais, e correspondendo a *valores* observáveis em lugar de *verdades*, ou como tal supostas.

Demoraria demasiado tempo voltar a traçar aqui as origens filosóficas desta iniciativa. Ela procede manifestamente de uma dupla origem. Primeiro, a escola histórica alemã, que, de Goethe a Fichte e de Fichte a Herder, se afastou progressivamente das pretensões generalizantes para atingir as diferenças mais do que as semelhanças, e defender, contra a filosofia da história, os direitos e as virtudes da monografia. Nesta perspectiva, será bom não esquecer que os grandes paladinos da tese do relativismo cultural no século XX, Boas, Kroeber, Malinowski em parte, eram de formação alemã. Uma outra

corrente teve a sua fonte no empirismo anglo-saxão tal como ele se manifesta em Locke e, depois, em Burke. Importado em França por de Bonald, mistura-se aí com as idéias de Vico —esse anti-Descartes de que se descobre hoje o papel de precursor do pensamento etnológico —, pára desembocar no empreendimento positivista, demasiado impaciente em constituir um sistema, a partir de uma base experimental ainda sumária, a diversidade dos modos de agir e de pensar da humanidade.

Tal como se desenvolve no decurso do século XX, a etnologia procura na noção de cultura, acima de tudo, um critério que permita reconhecer e definir a condição humana, de uma maneira paralela àquela com que Durkheim e a sua escola, na mesma época e com uma intenção comparável, recorriam à noção de sociedade. Mas a noção de cultura põe imediatamente dois problemas que são, se assim o posso dizer, os da sua utilização no singular e no plural. Se a cultura — no singular e mesmo, eventualmente, com maiúscula — é o atributo distintivo da condição humana, quais os traços universais que ela inclui e como definir a sua natureza? Mas se, por outro lado, a cultura se manifesta apenas sob formas prodigiosamente diversas que ilustram, cada uma delas à sua maneira, as quatro mil ou cinco mil sociedades que existem ou existiram sobre a Terra e sobre as quais nós possuímos informações úteis, serão essas formas todas equivalentes apesar das aparências, ou serão passíveis de juízos de valor que, em caso afirmativo, se repercutirão inevitavelmente sobre o sentido da própria noção?

Já em 1917, num célebre artigo intitulado *The Superorganic*, o grande etnólogo americano Alfred Kroeber se empenhava em responder à primeira interrogação. A cultura constitui, a seus olhos, uma ordem específica, tão diferente da vida como esta o é da matéria inanimada. Cada ordem implica a que a precede, mas a passagem de uma para a outra é marcada por uma descontinuidade significativa. Um pouco á maneira de um recife de coral continuamente segregado pelos indivíduos que alberga, anterior, contudo, aos seus actuais ocupantes que outros por seu turno substituirão, a cultura deve ser concebida como uma concreção de técnicas,

de costumes, de idéias e de crenças, sem dúvida engendradas por indivíduos, mas mais durável do que, qualquer deles,

À segunda interrogação, a etnologia responde tradicionalmente com a teoria do relativismo cultural. Não se nega a realidade do progresso, nem a possibilidade de ordenar as culturas encaradas umas em relação às outras, não de maneira global, mas sim sob aspectos isolados. Considera-se todavia que, mesmo restrita, esta possibilidade se submete a três limitações:

- 1) Incontestável quando se encara a evolução da humanidade numa perspectiva aérea, o progresso não se manifesta, no entanto, senão em sectores particulares e, mesmo aí, de maneira descontínua, sem prejuízo de estagnações e de regressões locais;
- 2) Quando examina e compara em detalhe as sociedades de tipo pré-industrial que são o seu estudo preferencial, a etnologia falha na descoberta de um método que permita ordená-las a todas numa escala comum;
- 3) Finalmente, a etnologia reconhece-se incapaz de fazer um juízo de ordem intelectual ou moral sobre os valores respectivos deste ou daquele sistema de crenças, ou sobre esta ou aquela forma de organização social, sendo para ela os critérios de moralidade, por hipótese, sempre função da sociedade em particular em que eles foram enunciados.

Durante perto de meio século, o relativismo cultural, e a separação prejudicial que ele implica entre a ordem da natureza e a ordem da cultura, tiveram quase o valor de um dogma. Mas este dogma viu-se progressivamente ameaçado em diversas frentes. Em primeiro lugar, do interior, devido às excessivas simplificações imputáveis à escola dita funcional, que, principalmente com Malinowski, acabou por vir a subestimar as diferenças entre as culturas, indo até ao reenvio da diversidade dos costumes, das crenças e das instituições para outros tantos meios equivalentes de satisfação das necessidades mais elementares da espécie; de tal modo que pôde ter sido dito que, nunca tal concepção, a cultura não é mais do que uma imensa metáfora da reprodução e da digestão...

Por outro lado, os etnólogos, inspirados por um profundo respeito pelos povos que estudavam, proibiram a si próprios a formulação de juízos sobre o valor comparado das suas culturas e da nossa, no momento em que esses povos, ascendendo à independência, não pareciam, por seu lado, alimentar qualquer dúvida acerca da superioridade da cultura ocidental, pelo menos na boca dos seus dirigentes. Estes chegam mesmo a acusar, por vezes, os etnólogos de prolongarem insidiosamente o domínio colonial, contribuindo assim, pela atenção exclusiva que lhes prestam, para o perpetuar das práticas antiquadas que constituem, segundo eles, um obstáculo ao desenvolvimento. O dogma do relativismo cultural é, assim, posto em causa por aqueles mesmos em benefício dos quais os etnólogos tinham acreditado edictá-lo.

Mas, acima de tudo, a noção de cultura, a descontinuidade do superorgânico, a diferenciação fundamental entre o domínio da natureza e o da cultura, sofreram, após cerca de vinte anos, os assaltos convergentes de especialistas pertencentes a disciplinas vizinhas e que põem à frente três ordens de factos.

Por um lado, a descoberta na África Oriental de restos de hominídeos que fabricavam utensílios parece provar que a emergência da cultura antecedeu o *Homo sapiens* vários milhares de anos. Mesmo uma indústria lítica tão complexa como a do achenliano, velha de centenas de milhares de anos é hoje atribuída ao *Homo erectus*, já homem, mas com uma morfologia craniana nitidamente diferente da nossa.

Mais grave ainda, a descoberta de que os chimpanzés, vivendo em estado selvagem, fabricam e utilizam uma ferramenta primária e de que se pode ensinar a chimpanzés e gorilas em cativeiro uma linguagem gestual, como a dos surdos-mudos, ou baseada na manipulação de fichas de formas e cores diferentes, invalida, aos olhos de alguns, a crença, até então indiscutida, de que o uso de utensílios e a posse da linguagem articulada constituem os dois atributos distintivos da condição humana.

Enfim, sobretudo desde há uma dezena de anos, foi oficialmente constituída nos Estados Unidos uma nova disciplina, a sociobiologia, que refuta a própria noção da condição humana, uma vez que, segundo o seu fundador, Edward

O. Wilson (1975 : 4), «*a sociologia e outras ciências sociais, como também as ciências humanas, são os últimos ramos da biologia que ainda falta integrar na síntese moderna*». Eminentemente especialista da vida social dos insectos, à qual consagrou uma obra em 1971, Wilson estendeu, mais tarde, as suas conclusões aos vertebrados; a seguir, numa terceira fase —marcada pela última parte do seu livro de 1975 e pela sua obra mais recente, *On Human Nature* (1978), que acabou de ser traduzida para o francês—, à própria humanidade.

A tarefa inscreve-se no quadro do neodarwinismo, ou seja, do darwinismo esclarecido e afinado pela genética. Mas ela não teria sido possível sem uma teoria que data de 1964, graças à qual o matemático inglês W. D. Hamilton acreditou poder resolver uma dificuldade das hipóteses darwinianas. À aproximação de um predador, o primeiro gaio que dele se apercebe lança um grito especial para alertar os seus congêneres e o coelho faz a mesma coisa, tamborilando o solo; poder-se-ia citar outros exemplos. Como explicar estas condutas altruístas da parte de um indivíduo que se expõe ao assinalar a sua presença e, por isso, se arrisca a ser a primeira vítima? A resposta dada é dupla: primeiro, postula-se que a selecção natural actua ao nível do indivíduo mais do que ao da espécie; em seguida, que o interesse biológico de um indivíduo é, sempre e por toda a parte, o de assegurar a perpetuação e, se possível, a expansão do seu património genético. Mas um indivíduo que se sacrifica pela salvação de parentes próximos ou mesmo afastados — os quais são portadores, no todo ou em parte, dos mesmos genes — pode, como cálculos muitas vezes complicados o demonstram, assegurar melhor a sobrevivência do seu património genético ao fazê-lo do que se escapasse sozinho à destruição de todos os seus parentes. Com efeito, um indivíduo partilha metade dos seus genes com os seus irmãos e irmãs, uma quarta parte com os seus sobrinhos e sobrinhas, um oitavo com os seus primos. O seu património genético será, assim, beneficiado se ele se sacrificar à salvação de, pelo menos, três germanos, cinco sobrinhos ou nove primos ... Ao criarem o termo *inclusive fitness*, os socio-

biólogos anglo-saxões quiseram dizer que a *adaptação* do indivíduo, entendida no sentido mais egoísta, se define em relação aos seus genes e *inclui*, pois, ao mesmo título que ele, os vectores do mesmo património biológico.

A partir daí, tudo se torna possível para o teórico. Uma abelha tem metade dos seus genes em comum com a sua mãe, mas três quartos com as suas irmãs (devido à haploidia da espécie: os machos nascem de ovos não fecundados, as fêmeas de ovos fecundados durante o voo nupcial); assim, cada obreira perpetua melhor o seu património genético permanecendo estéril, condição que lhe permite cuidar das irmãs em lugar de dar à luz filhas.

Nada é mais tentador do que alargar este tipo de raciocínio às sociedades humanas, em que tantas condutas institucionalizadas parecem aberrantes quando encaradas pelo ângulo do darwinismo clássico. Basta remeter todas estas condutas para a adaptação inclusiva: os hábitos, os costumes, as instituições, as leis são outros tantos dispositivos que permitem aos indivíduos perpetuar melhor o seu património genético; no caso contrário, eles servem-lhes melhor para perpetuar o dos seus parentes. E se nenhum surgir no horizonte, como no caso do soldado que se sacrifica para salvar os seus camaradas de combate, portadores de outros patrimónios genéticos, introduzir-se-á, ao lado do «altruísmo duro», a hipótese de um "altruísmo mole": o sacrifício do herói com o objectivo de manter e reforçar um clima moral tal que, num futuro indeterminado, os portadores do seu património genético sejam beneficiados pelo sacrifício similar de um concidadão.

É verdade que Wilson pretende, em várias ocasiões, não querer explicar senão uma parte da cultura, da ordem, afirma, dos dez por cento. Mas afirmações surpreendentes desmentem a iodo o instante esta modéstia fingida: que a ideologia dos direitos do homem deriva directamente da nossa natureza de mamíferos; que a moralidade tem por única função manter intacto o material genético; que se pode analisar e explicar de maneira sistemática a arte e a religião como produtos da evolução do cérebro ... Com efeito, escreve Wilson (1978 : 2): "*Se o cérebro evoluiu por selecção natural, mesmo a escolha de juízos estéticos e de crenças religiosas devem, na sua particularidade, resul-*

tar do mesmo mecanismo[...] A espécie não conhece qualquer objectivo exterior à sua natureza biológica[...] O espírito humano é um dispositivo para assegurar a sobrevivência e a reprodução."

A homossexualidade põe, entretanto, este problema: como é que os genes que a ela predis põem os seus portadores poderão perpetuar-se se, por definição, os homossexuais não têm filhos? Imperturbável, o sociobiólogo responde que, nas sociedades arcaicas, os homossexuais, sem encargos familiares próprios, podiam por isso mesmo ajudar melhor os seus parentes próximos a criar um maior número de crianças, as quais contribuiriam para propagar o patrimônio genético comum. Colegas de Wilson encontram mesmo uma justificação biológica para o infanticídio das raparigas, praticado em diversas sociedades: as raparigas poupadas teriam uma vantagem biológica no facto de o filho mais velho da família ser um rapaz, que protegeria as suas irmãs mais novas, asseguraria o seu casamento e emprestaria esposas aos seus irmãos mais novos (Alexander, 1974 : 370).

Jovens antropólogos seguem estas pisadas e descobrem razões biológicas para as diversas maneiras, no entanto muitíssimo pouco naturais, como os povos que eles estudam concebem as relações de parentesco. As sociedades patrilineares não reconhecem o parentesco uterino e as sociedades matrilineares fazem uma discriminação em sentido inverso. No entanto, os únicos progenitores reconhecidos partilham com os outros o mesmo patrimônio genético. Lá por isso não seja a dúvida: é-nos explicado que a filiação unilinear oferece tais vantagens de simplicidade e de clareza que permite a milhões de indivíduos assegurar melhor uma selecção sempre pretendida inclusiva, embora ela exclua, de facto, metade dos seus parentes. Mais perto de nós, segundo os mesmos autores, as revoluções têm um significado acima de tudo biológico: como manifestações de concorrência entre grupos para controlar recursos raros ou rarefeitos, cuja posse, em última análise, determina a sua capacidade de reprodução.

É evidente que com estas hipóteses para todos os gostos se pode explicar não importa o quê: tanto uma situação como o seu contrário. É a vantagem e o inconveniente das teorias redutoras. A psicanálise já nos tinha habituado a estes exercí-

cios de funambulismo em que, pelo preço de uma certa agilidade dialéctica, se tem a certeza de voltar a cair sobre os próprios pés.

Mas os argumentos dos sociobiólogos não são apenas simplistas. Eles contradizem-se na própria formulação que é oferecida pelos seus autores. Como poderia a ideologia dos direitos humanos derivar da nossa natureza de mamíferos (longo tempo de gestação, poucas crias por parto, incitando a atribuir a cada indivíduo um valor particular), se — o próprio Wilson o destaca (1978 : 198) — a ideia dos direitos humanos não tem aplicação geral, antes surgindo como uma invenção recente da civilização euro-americana? Para explicar a persistência dos genes responsáveis, segundo ele, pela homossexualidade (e cuja existência parece muitíssimo hipotética), o nosso autor vê-se obrigado a postular que *«as práticas sexuais são, primeiro que tudo, meios para estabelecer um laço durável entre indivíduos acasalados e, a título secundário, apenas, meios para garantir a procriação»*; de onde conclui que o judaísmo e o cristianismo, em particular a Igreja Católica, não compreenderam nada do *«significado biológico do sexo»* (*ibidem* : 141). Mas que acontecimento este, o do cristianismo encarado sob uma óptica sociobiológica.

O pensamento sociobiológico encerra uma contradição mais grave e que parece fundamental. Por um lado, afirma-se que todas as formas da actividade do espírito são determinadas pela adaptação inclusiva; por outro, que nós podemos modificar o destino da espécie ao escolhermos conscientemente entre as orientações instintivas que o nosso passado biológico nos legou. Mas das duas, uma: ou estas escolhas são elas próprias ditadas pelas exigências da todo-poderosa adaptação inclusiva, e obedecemos-lhe ainda quando acreditamos escolher, ou esta possibilidade de escolha é real e nada permite continuar a dizer que o destino humano é exclusivamente regido pela sua herança genética.

É sobretudo esta maneira de pensar frouxa o que inquieta uns sociobiólogos; porque se as suas reflexões ingênuas e implistas nem sempre os levam muito longe no seu impulso — da consideração da linguagem em geral, ou da aptidão geral para a cultura, à pretensão exorbitante de explicar pela gené-

tica os caracteres particulares desta ou daquela cultura — concordar-se-á facilmente com eles em que a pesquisa dos papéis respectivos do inato e do adquirido na condição humana constitui um problema de primordial importância e em que é possível abordá-lo com seriedade depois de a antiga antropologia física e as suas hipóteses raciais terem dado lugar à genética das populações.

Pode lamentar-se que os debates em torno da sociobiologia tenham tomado de imediato uma inclinação passional, cujo carácter largamente factício está muito relacionado com o facto de em França terem sido autores de tendências esquerdistas quem primeiro se deixou seduzir pela sociobiologia, em que viam um meio, de inspiração neorousseauiana, para integrar o homem na natureza; isto no mesmo momento em que os círculos liberais dos Estados Unidos denunciavam a sociobiologia como uma doutrina neofascista e lançavam uma verdadeira interdição sobre qualquer pesquisa destinada a descobrir no homem particularidades hereditárias e distintivas. Não seria necessário dizer que, com muita rapidez, as posições políticas se alinharam em ambos os lados do Atlântico, mas nada seria mais deplorável para o progresso do conhecimento do que decretar, neste domínio como em qualquer outro, que há assuntos tabus.

Hoje são os progressos da neurologia que dão a esperança de poder vir a resolver muito velhos problemas filosóficos, como o da origem das noções geométricas. Porque se o olho em primeiro lugar e os corpos geniculados em seguida, não fotografam os objectos mas reagem selectivamente a relações abstractas: direcção horizontal, vertical ou oblíqua, oposição entre figura e fundo, etc. — dados primários a partir dos quais os objectos são reconstruídos pelo córtex —, a questão de saber se as noções geométricas pertencem a um mundo de idéias platónicas ou se são tiradas da experiência deixa de ter sentido: elas estão inscritas no corpo. Do mesmo modo, se a universalidade da linguagem articulada, no homem, tem a ver com a existência de certas estruturas cerebrais próprias da nossa espécie, daí resulta que, como essas mesmas estruturas,

a aptidão para a linguagem articulada deve ter uma base genética.

Não se tem o direito de fixar balizas às pesquisas deste tipo, na condição, no entanto, de nos convenceremos de que os problemas postos pela diversidade dos grupos humanos requerem por parte dos investigadores uma prudência que lhes tem faltado com demasiada frequência. Mesmo no caso em que certos fenômenos observáveis dependam, directa ou indirectamente, de factores genéticos, tem de saber-se que estes consistirão em dosagens infinitamente complexas que o biólogo se declara incapaz de definir e analisar.

Acima de tudo, jamais nos devemos esquecer de que, na origem da humanidade, se a evolução biológica pôde seleccionar traços pré-culturais como a postura vertical, a destreza manual, a sociabilidade, o pensamento simbólico, a aptidão para vocalizar e comunicar, muito depressa o determinismo entrou em funcionamento, em sentido inverso. Diversamente da maior parte dos sociobiólogos, os geneticistas sabem muito bem que cada cultura, com as suas reacções fisiológicas e (técnicas, as suas regras de casamento, os seus valores morais e estéticos, a sua maior ou menor disposição para acolher imigrantes, exerce sobre os seus membros uma pressão de selecção muito mais viva, cujos efeitos se fazem sentir também mais rapidamente do que a lenta evolução biológica. Para dar um exemplo muito simples: não é o gene que confere uma boa resistência às temperaturas polares (supondo que ele existe) que deu aos Inuit a sua cultura; é, pelo contrário, esta cultura que favorece os mais resistentes neste aspecto e desfavorece os outros. As formas de cultura que os homens adoptam aqui ou além, as suas maneiras de viver tal como prevalecem no passado ou prevalecem ainda no presente determinam o ritmo e a orientação da sua evolução biológica, muito mais do que são determinadas por elas. O que dispensa, pois a pergunta sobre se a cultura é ou não função de factores genéticos, porque é a selecção desses factores, a sua dosagem relativa e os seus arranjos recíprocos que constitui antes um efeito, entre outros, da cultura.

Os sociobiólogos raciocinam como se a condição humana não obedecesse senão a dois tipos de motivações: umas, incons-

cientes e determinadas pela herança genética, as outras saídas do pensamento racional e de que se não vê, dentro da própria óptica da sociobiologia, como não seriam redutíveis às percebentes. Efectivamente, explicam-nos, aquele que não sabe o que faz tem uma vantagem genética sobre aquele que o soubesse, pois para ele é proveitoso que o seu cálculo egoísta seja encarado, pelos outros e por ele próprio, por verdadeiro altruísmo (Alexander, 1974: 337). Não só este cálculo egoísta, a que todas as condutas humanas estariam reduzidas, evoca curiosamente o espectro do velho *homo oeconomicus*, hoje em dia travestido em *homo geneticus* — um fazendo o cálculo dos seus proveitos, o outro o dos seus genes —, como é desconhecer que o que é próprio à condição humana se situa inteiramente numa terceira ordem: a da cultura, à qual retornamos após um longo rodeio.

Ora a cultura não é nem natural, nem artificial. Ela não diz mais respeito à genética do que ao pensamento racional, pois consiste em regras de conduta que não foram inventadas e das quais aqueles que lhe obedecem não compreendem, regra geral, a função: em parte resíduos de tradições adquiridas nos diversos tipos de estrutura social, pelos quais, no decorrer de uma muito longa história, cada grupo humano passou; em parte também, regras aceites ou modificadas conscientemente com vista a um fim determinado. Mas há poucas dúvidas de que, entre os instintos herdados do nosso património biológico e as regras de inspiração racional, a massa das regras inconscientes permaneça como a mais importante e continui a ser a mais eficaz, pois a própria razão é, como Durkheim e Mauss compreenderam, muito mais um produto do que uma causa da evolução cultural.

Isto continua a ser verdade, mesmo que a linha de demarcação entre natureza e cultura nos surja hoje mais tênue e mais sinuosa do que se imaginava anteriormente. Elementos daquilo que entendemos por cultura aparecem aqui e além, em diversas famílias animais, num estado disjunto e em ordem dispersa. Chamfort já o dizia: «A sociedade não é, como habitualmente se crê, o desenvolvimento da natureza, mas sim a sua decomposição. É um segundo edifício, construído com os escombros do primeiro» (*Máximas e Pensamentos*, 8). O que

caracteriza o homem seria, assim, menos a presença deste ou daquele elemento do que uma retomada sintética do seu conjunto sob a forma de totalidade organizada. Na proporção dos seus nove décimos, o homem e o chimpanzé partilham os mesmos cromossomas e deve tomar-se em consideração os seus arranjos respectivos para tentar explicar as diferenças de aptidões que separam as suas espécies.

Mas não basta definir a cultura por propriedades formais. Se devemos ver nela o atributo essencial da condição humana, em todas as épocas e em todos os povos, a cultura deveria lambem exhibir aproximadamente o mesmo conteúdo. Por outras palavras, haverá *universais* da cultura? Viço, que parece ter sido o primeiro a pôr-se a questão, distinguia três: a ..religião, o casamento em combinação com a proibição do incesto, e o enterrar dos mortos. Traços universais da condição humana, sem dúvida, mas que não nos ensinam grande coisa: todos os tovos do mundo têm crenças religiosas e regras de casamento. Constatá-lo não é suficiente; é também preciso compreender por que razão essas crenças, essas regras, diferem de uma sociedade para outra, por que razão elas são por vezes contraditórias. O cuidar dos mortos, por receio ou respeito, é universal; mas tanto se manifesta em práticas destinadas a afastá-los definitivamente da comunidade dos vivos por serem perigosos, como, muito pelo contrário, em acções destinadas a apoderar-se deles, a implicá-los a todo o momento nos com----- dos vivos.

Através de registos de marcação incidindo sobre várias centenas de populações, os etnólogos —sobretudo os americanos, -- enriqueceram consideravelmente o inventário e propuseram uma lista de traços universais: classes etárias, desportos e atléticos, adornos, calendário, aprendizagem da higiene corporal, organização colectiva, cozinha, trabalho de cooperação. cosmologia, galantaria, dança, arte decorativa, etc. Para além da facécia que é o reportório alfabético, estes denominadores comuns nada mais são do que categorias vagas e sem significação. Tal como se põe hoje aos etnólogos, o problema da cultura, logo da condição humana, consiste em descobrir leis de ordem, subjacentes à diversidade observável das crenças e das instituições.

As línguas do mundo diferem em diversos graus pela fonética e pela gramática; mas, por mais afastadas que sejam, elas obedecem a coacções que, essas sim, são universais. Seja qual for a língua considerada, a presença de determinados fonemas implica ou exclui a de outros fonemas: nenhuma língua tem vogais nasais se não tiver também vogais orais; a presença, numa língua, de duas vogais nasais que se opõem implica que duas vogais orais nela se possam definir pela mesma oposição; e a presença de vogais nasais implica a de consoantes nasais. Nenhuma língua distingue os fonemas *u* e *i* se não possuir um fonema *a*, ao qual se opõem em conjunto os outros dois.

Numerosas línguas marcam o plural acrescentando à palavra um morfema suplementar; nenhuma faz o inverso. Uma língua que possui uma palavra para «vermelho» tem necessariamente duas para «branco» e «negro», ou «claro» e «escuro»; a presença de uma palavra para «amarelo» implica a de uma palavra para «encarnado», etc. Inquéritos feitos parecem indicar que, em qualquer língua, a presença de uma palavra para «quadrado» pressupõe a de uma palavra para «círculo»...

No princípio da minha carreira, ocupei-me das regras do casamento. Esforcei-me por demonstrar que as regras aparentemente mais opostas ilustram realmente variadas modalidades de trocas de mulheres entre grupos humanos, quer seja de maneira directa e recíproca, quer de maneira diferida, seguindo ciclos longos de reciprocidade, ou ciclos curtos que são possíveis de determinar, apesar da diversidade aparente das crenças e dos costumes.

Os capítulos que se seguem ilustram esta tentativa. Ver-se-á assim de que maneira a etnologia contemporânea se empenha em descobrir e em formular dessas leis de ordem em diversos registos do pensamento e da actividade humanas. Invariantes através de épocas e de culturas, só elas poderão permitir que se ultrapasse a antinomia aparente entre a unicidade da condição humana e a pluralidade aparentemente inescotável das formas sob as quais nós a apreendemos.

OBRAS CITADAS

ALEXANDER, R. D.:

- 1974 «The Evolution of Social Behaviour», *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5.

BERLIN, B. AND P. KAY:

- 1970 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press.

HAMILTON, W. D.:

- 1964 «The Genetical Evolution of Social Behaviour», *Journal of Theoretical Biology*, 7/1.

KROEBER, A. L.:

- 1952 «The Superorganic» (1917), in *The Nature of Culture*, University of Chicago Press.

WILSON, E. O.:

- 1975 *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press.
1978 *On Human Nature*, Harvard University Press.

FAMÍLIA, CASAMENTO, PARENTESCO

«Há poucas ocupações tão interessantes, tão absorventes, tão plenas de surpresas e de revelações para um crítico, para um sonhador cujo espírito esteja virado para a generalização, bem como para o estudo dos detalhes, e, para dizer ainda melhor, para a ideia da ordem e da hierarquia universal, do que a comparação das nações e dos seus respectivos produtos.»

BAUDELAIRE, *Exposition Universelle de 1855*,
in *Oeuvres Complètes*, Bibl. de la Pléiade : 953.

CAPÍTULO III

A FAMÍLIA

Tão clara parece a palavra, tão próxima da experiência quotidiana a realidade que ela encobre, que o que se diz sobre a família não deveria constituir mistério. No entanto, os etnólogos descobrem a complicação até nas coisas «familiares». A verdade é que o estudo comparado da família suscitou entre eles discussões encarniçadas e que ele resultou, para a teoria etnológica, numa reviravolta espectacular.

Durante a segunda metade do século XIX e uma parte do século XX, sob a influência do evolucionismo biológico, os etnólogos procuraram dispor em série unilíneas as instituições que observavam por todo o mundo. Partindo do postulado de que as nossas eram as mais complexas e as mais evoluídas, eles viam nas instituições dos povos ditos primitivos a imagem daquelas que teriam podido existir em períodos anteriores da história da humanidade. E, uma vez que a família moderna assenta essencialmente sobre o casamento monogâmico, inferiam daí que os povos selvagens, assimilados pelas necessidades da causa a uma humanidade ainda na infância, não poderiam ter tido senão instituições de características exactamente opostas.

Foi então preciso tratar e deformar os factos para que eles se vergassem às hipóteses. Inventaram-se pretensos estados

arcaicos, como a «promiscuidade primitiva» e o «casamento de grupo», para guarnecer uma época em que o homem era ainda tão bárbaro que simplesmente não teria podido conceber essas formas requintadas e enobrecidas da vida social cuja fruição pertencia unicamente ao civilizado. Arrumado no lugar previsto de antemão, devidamente etiquetado, cada costume diferente dos nossos podia ilustrar uma das etapas percorridas pela humanidade desde a sua origem até aos nossos dias.

Esta posição foi-se tornando cada vez menos sustentável à medida que a etnologia se foi enriquecendo com novos dados. Estes demonstravam que o gênero de família caracterizado, nas sociedades contemporâneas, pelo casamento monogâmico, pela residência independente dos jovens esposos, pelas relações afectivas entre pais e filhos, etc. — traços por vezes difíceis de destrinçar no emaranhado que para nós constituem os costumes dos povos selvagens — também existe nitidamente nas sociedades que permaneceram, ou que regrediram a um nível cultural que julgamos rudimentar. Para nos limitarmos a alguns exemplos, os insulares Andaman, do Oceano Indico, os Fuegianos, da ponta meridional da América do Sul, os Nambikwara, do Brasil central, os Bosquímanos da África do Sul, viviam em pequenos bandos seminómadas; quase não tinham organização política e o seu nível técnico era muito baixo: alguns destes povos ignoravam ou não praticavam a tecelagem, a cerâmica, e não construíam habitações permanentes. Entre eles, contudo, a única estrutura social digna desse nome era a família, muitas vezes mesmo monogâmica. O observador não tinha qualquer trabalho em identificar os pares casados, estreitamente unidos por laços sentimentais, por uma cooperação económica de todos os instantes e por um interesse comum que prestavam aos seus filhos.

A família conjugal predomina, pois, nas duas pontas da escala em que se pode ordenar as sociedades humanas em função do seu grau de desenvolvimento técnico e económico. O facto foi interpretado de duas maneiras. Nas sociedades que colocavam no fundo da escala, alguns viram os últimos testemunhos de uma espécie de «idade de ouro», que teria reinado antes de os homens terem sofrido os rigores e sido expos-

tos às perversões de uma vida mais civilizada. Neste estágio arcaico, pretendeu-se, a humanidade conheceu os benefícios da família monogâmica, para em seguida os esquecer, até o cristianismo os ter voltado a descobrir. Mas, se exceptuarmos a Escola de Viena, da qual tenho estado a referir a posição, a tendência geral é mais a de admitir que a vida de família existe no conjunto das sociedades humanas, mesmo naquelas onde os costumes sexuais e educativos parecem os mais afastados dos nossos. Assim, depois de terem afirmado, durante perto de um século, que a família, tal como se observa nas sociedades modernas, é um fenômeno de aparição relativamente recente, produto de uma longa e lenta evolução, os etnólogos inclinam-se hoje para uma opinião oposta: a família, baseada na união mais ou menos duradoura, mas socialmente aprovada, de dois indivíduos de sexos diferentes que fundam um lar, procriam e educam os seus filhos, aparece como um fenômeno praticamente universal, presente em todos os tipos de sociedades.

Estas posições extremas pecam pelo simplismo. Conhecem-se casos, raros, é verdade, em que os laços de família tal como nós os concebemos parecem não existir. Entre os Nayar, importante população da Índia da costa do Malabar, os homens, absorvidos pela guerra, não podiam fundar uma família. Cerimônia puramente simbólica, o casamento não criava laços permanentes *entre os* cônjuges: a mulher casada tinha tantos amantes quantos quisesse e as crianças pertenciam à linha materna. A autoridade familiar, os direitos sobre a terra, não eram exercidos pelo marido, personagem apagada, mas sim pelos irmãos das esposas. E como uma casta inferior ao serviço dos Nayar aliviava estes dos trabalhos agrícolas, os irmãos de uma mulher podiam consagrar-se ao ofício das armas tão livremente como o seu insignificante marido.

Desprezam-se muitas vezes estas instituições bizarras, vendo-se nelas um vestígio de uma organização social muito arcaica, outrora comum à maior parte das sociedades. Altamente especializada, esta dos Nayar é o produto de uma longa evolução histórica e não pode ensinar-nos seja o que for sobre as etapas antigas da vida da humanidade. Em contrapartida, não se pode pôr em dúvida que os Nayar fornecem

uma imagem ampliada de uma tendência mais freqüente nas sociedades humanas do que geralmente se crê.

Sem irem tão longe quanto os Nayar, numerosas sociedades restringem o papel da família conjugai: reconhecem-na, mas como uma fórmula entre outras. É o caso, em África, dos Masai e dos Chagga, entre os quais os homens da classe adulta mais jovem, destinados às ocupações guerreiras, viviam em formações militares e estabeleciam relações sentimentais e sexuais muito livres com as raparigas adultas da classe correspondente à sua. Era somente quando saíam deste período activo que se podiam casar e fundar uma família. Dentro de um sistema destes, a família conjugai acompanha portanto uma promiscuidade institucionalizada.

Embora por razões diferentes, o mesmo duplo regime existia entre os Bororo e outras tribos do Brasil central, entre os Múria e outras tribos da Índia e do Assame. Poder-se-ia arrumar todos os exemplos conhecidos numa ordem em que os Nayar representariam o caso mais coerente, mais sistemático e levado até às suas últimas consequências. Mas a tendência que ele ilustra manifesta-se também noutros locais e vemos-na reaparecer sob uma forma embrionária mesmo nas nossas sociedades modernas.

Foi o caso da Alemanha nazi, onde a célula familiar se começou a cindir: de um lado os homens, entregues aos trabalhos políticos e militares e gozando de um prestígio social que lhes valia uma grande liberdade de conduta; do outro, as mulheres, a quem os «três K» resumiam toda a vocação: *Küche*, *Kirche*, *Kinder*, a cozinha, a igreja, os filhos. Esta separação das funções masculinas e das funções femininas, prolongada durante séculos ao mesmo tempo que aumentava a desigualdade dos estatutos respectivos, teria podido vir a desembocar num tipo de organização social sem célula familiar reconhecida, como entre os Nayar.

Os etnólogos já tiveram muito trabalho para demonstrar que mesmo entre os povos que praticam o empréstimo de mulheres (aquando de festas religiosas, ou, de maneira mais regular, entre os membros de alianças privadas que comportam tais direitos recíprocos), estes costumes não constituem sobrevivências do «casamento por grupo»: eles coexistem com

a família conjugai e implicam-na. É verdade que, para poder emprestar a sua mulher, é preciso primeiro ter uma. No entanto, diversas tribos australianas, como os Wunambal, no Noroeste do continente, julgam «muito avarento» um homem que se recuse a emprestar a sua mulher a outros maridos potenciais no decurso de cerimoniais: ele procura guardar para si próprio um privilégio que, aos olhos do grupo, pode ser reivindicado por todos aqueles que, por muito numerosos que possam ser, lhe têm igualmente acesso. Como esta atitude é acompanhada por uma denegação oficial da paternidade fisiológica, é a um duplo título que estas populações não reconhecem os laços entre o marido de uma mulher e os filhos desta. A família não é mais do que uma associação econômica em que o homem contribui com os produtos da caça, a mulher com os da colecta e da apanha. Quando se afirma que uma tal célula social, fundada em prestações de serviços recíprocos, prova que a família existe em toda a parte, não se está a defender uma tese mais convincente do que aquela segundo a qual a «família» assim definida não tem absolutamente mais nada em comum com a família, tomada na acepção corrente do termo, do que o nome.

É conveniente ser também prudente no que respeita à família polígama, isto é, aquela em que prevalece tanto a poliginia — união de um homem com diversas mulheres —, como a poliandria — união de uma mulher com diversos homens, listas definições sumárias devem ser graduadas. Por vezes, a família polígama consiste em várias famílias monógamas justapostas: o mesmo homem é o esposo de um certo número de mulheres, cada uma delas instalada, com os seus filhos, numa morada em separado. Isto observa-se com frequência em África. Pelo contrário, entre os Tupi-Kawahib do Brasil central, o chefe desposa, simultaneamente ou em sucessão, várias irmãs ou uma mulher e as suas filhas que tenham nascido de uma união precedente. Estas mulheres criam em conjunto os seus respectivos filhos sem se preocuparem muito, no que parece, com o facto de a criança de que se ocupam ser ou não a sua. Além disso, o chefe empresta de boa vontade as suas mulheres a irmãos mais novos, aos seus companheiros ou a hóspedes de passagem. Trata-se, pois, de uma combina-

ção de poliginia e de poliandria, que os laços de parentesco entre os co-esposos vêm ainda complicar. Conheci entre estes índios uma mulher e a sua filha casadas com o mesmo homem; elas cuidavam conjuntamente dos filhos, que eram ao mesmo tempo enteados para as duas, netos para uma e meios-irmãos ou meias-irmãs para a outra.

Quando à poliandria propriamente dita, ele pode revestir-se de formas extremas, como entre os Toda da Índia, em que vários homens, em geral irmãos, partilhavam a mesma mulher. Quando nascia um filho, era o pai legal quem celebrava uma cerimônia especial e ele continuava a sê-lo de todas as crianças que viessem, até que um outro marido decidisse cumprir, por seu turno, os ritos da paternidade. No Tibete e no Nepal, a poliandria parece explicar-se por razões sociológicas da mesma ordem que as já encontradas nos Nayar: para homens submetidos à vida errante de guias ou de carregadores, a poliandria oferece uma oportunidade de haver sempre um marido em casa para zelar pelos assuntos domésticos.

Nem a poliandria nem a poliginia impedem que a família conserve a sua identidade legal, econômica, ou mesmo sentimental. O que se passará nos casos em que as duas fórmulas coexistem? Até um certo ponto, os Tupi-Kawahib ilustram esta conjuntura: o chefe, como já se viu, exerce um privilégio poligâmico e empresta as suas mulheres a diversas categorias de indivíduos, membros ou não da sua tribo. O laço entre os esposos difere, mais em grau do que em natureza, de outros laços, que podem ser alinhados em ordem decrescente: amantes regulares, semipermanentes, ocasionais ... Mas, neste caso, contudo, só o casamento verdadeiro determina o estatuto dos filhos, a começar pela sua filiação no clã.

A evolução dos Toda no decurso do século XIX aproximar-nos-ia mais daquilo a que se chamou «casamento por grupo». Os Toda praticavam uma forma de poliandria favorecida pelo infanticídio das raparigas, que criava à partida um desequilíbrio entre os sexos. Quando a administração britânica proibiu este último costume, os Toda continuaram a praticar a poliandria, com a diferença de que, em vez de se partilhar uma única mulher, os irmãos poderiam tomar várias.

Como no caso dos Nayar, não se poderia interpretar um sistema tão afastado da família conjugal como uma sobrevivência. Ele surgiu numa época relativamente recente, resultado inesperado de um conflito entre os costumes locais e a vontade do colonizador.

Seria pois errado abordar o estudo da família com um espírito dogmático. A cada instante, o objecto que se pensava entender oculta-se. Dos tipos de organização social que prevaleceram em etapas muito antigas da história da humanidade não conhecemos muito. Mesmo no que respeita ao paleolítico superior — não considerando as obras de arte, difíceis de interpretar—, os restos de ossadas e utensílios líticos, velhos de uma a duas dezenas de milênios, são pouco próprios para nos esclarecerem sobre a organização social e sobre os costumes. Também ao percorrer o imenso reportório das sociedades humanas, sobre as quais possuímos informações desde Heródoto, tudo quanto se pode dizer, do ponto de vista que nos interessa, é que a família conjugal surge nelas com muita frequência e que, onde quer que seja que ela pareça faltar, se trata geralmente de sociedades muito evoluídas e não, como se poderia esperar neste caso, de sociedades mais rudimentares e mais simples. Em contrapartida, existem tipos de família não conjugal (polígama ou não); só este facto basta para convencer de que a família conjugal não provém de uma necessidade universal, sendo, pelo menos, concebível que uma sociedade possa existir e manter-se sem ela. Daí o problema: se a universalidade da família não é o efeito de uma lei natural, como explicar que a encontremos por quase todo o lado?

Para avançar na direcção de uma solução, tentemos definir a família, não de maneira indutiva, adicionando as informações recolhidas nas sociedades mais diversas, nem nos limitando à situação que prevalece na nossa, mas sim construindo um modelo reduzido de algumas propriedades invariantes que um rápido golpe de vista nos permitiu já discernir. Essas propriedades invariantes, ou caracteres distintivos da família, são os seguintes:

- 1) A família tem a sua origem no casamento;

- 2) Ela inclui o marido, a mulher, os filhos nascidos da sua união, formando um núcleo em torno do qual outros parentes se podem, eventualmente, agregar;
- 3) Os membros da família estão unidos entre si por:
 - a) Laços jurídicos;
 - b) Direitos e obrigações de natureza econômica, religiosa, ou outra;
 - c) Uma rede precisa de direitos e proibições sexuais e um conjunto variável e diversificado de sentimentos, como o amor, o afecto, o respeito, o medo, etc.

Examinemos, um após outro, estes três aspectos.

Diferenciámos dois grandes tipos de casamento: monogâmico e poligâmico, e é preciso sublinhar que o primeiro, de longe o mais vulgar, é-o ainda mais do que um inventário rápido deixaria pensar. Entre as sociedades ditas poligâmicas, um bom número são-no no pleno sentido da palavra; mas, outras estabelecem uma diferença entre a «primeira» esposa gozando sozinha de todas as prerrogativas do estado matrimonial, e as esposas secundárias, que não são nunca mais do que concubinas oficiais. Por outro lado, em todas as sociedades polígamas poucos homens podem, de facto, ter várias mulheres. O que é fácil de perceber, uma vez que, em qualquer população, o número de homens e mulheres é aproximadamente o mesmo, com um desnível normal de cerca de dez por cento em favor de um ou outro sexo. A prática da poligamia depende, assim, de determinadas condições: quer porque se suprima voluntariamente as crianças de um dos dois sexos (costume verificado em alguns casos, como o infanticídio das raparigas entre os Toda), quer porque a esperança de vida difere conforme o sexo, como, por exemplo, entre os Inuit ou em várias tribos australianas em que os homens morrem mais cedo do que as mulheres, devido aos perigos a que se expõem na caça à baleia ou então na guerra. Também é preciso considerar o caso de sociedades fortemente hierar-

quizadas, onde uma classe privilegiada devido à idade, à riqueza, ou por prerrogativas mágico-religiosas, se atribuiu uma fracção substancial das mulheres do grupo, em desfavor dos membros mais jovens ou menos bem aquinhoados.

Conhecem-se sociedades, sobretudo em África, em que é preciso ser-se rico para ter muitas mulheres (devido ao casamento por compra), mas onde, ao mesmo tempo, uma pluralidade de esposas permite ao homem enriquecer ainda mais: ele dispõe, desse modo, de um excedente de mão-de-obra, constituído pelas próprias mulheres e pelos seus filhos. No entanto, é evidente que a poligamia erigida em sistema encontraria automaticamente o seu limite nas modificações de estrutura que ela iria impor à sociedade.

A predominância do casamento monogâmico não tem, pois, nada de surpreendente. Que a monogamia não é um atributo da natureza humana, basta a existência da poligamia em numerosas sociedades, e sob modalidades diversas, para o confirmar. Mas se a monogamia constitui a forma mais freqüente isso acontece simplesmente porque, numa situação normal e na ausência de uma disparidade voluntária ou involuntariamente introduzida, qualquer grupo humano compreende mais ou menos uma mulher para cada homem. Nas sociedades modernas, razões morais, religiosas e económicas conferem ao casamento monogâmico um estatuto oficial (não sem proporcionar toda a espécie de meios para contornar a regra: liberdade pré-nupcial, prostituição, adultério ...). Em sociedades onde não existe qualquer tipo de preconceito contra a poligamia, ou que até mesmo lhe concedem honras, a falta de diferenciação social ou económica pode conduzir ao mesmo resultado: cada homem não tem nem os meios nem o poder de se oferecer mais de uma mulher; assim, é preciso fazer da necessidade virtude.

Quer o casamento seja monogâmico ou poligâmico (e, neste último caso, poligínico ou poliândrico, ou mesmo os dois ao mesmo tempo), quer se obtenha um cônjuge por livre escolha, quer por respeito de uma regra prescritiva ou preferencial, quer ainda por obediência à vontade dos seus ascendentes, em todos os casos se impõe uma distinção entre o casamento, laço legal, socialmente aprovado, e as uniões

temporárias ou permanentes resultantes da violência ou do consentimento. Pouco importa que a intervenção do grupo seja expressa ou tácita; o que conta é que cada sociedade disponha de um meio para distinguir as uniões de facto das uniões legítimas. Isso consegue-se de várias maneiras.

No seu conjunto, as sociedades atribuem um grande valor ao estado conjugal. Onde quer que existam classes etárias, sob uma forma difusa ou institucional, tende-se a enfileirar numa categoria os jovens adolescentes e os adultos solteiros, numa outra os adolescentes mais velhos e os maridos sem filhos, numa terceira os adultos casados na plena posse dos seus direitos, regra geral após o nascimento do primeiro filho: distinção tripartida reconhecida não só por muitos povos ditos primitivos, como também pelas comunidades camponesas da Europa ocidental, quanto mais não fosse por ocasião de cerimônias e banquetes, até ao princípio do século XX. Ainda hoje, no sul da França, os termos «rapaz novo» e «solteiro» são muitas vezes tomados como sinónimos (tal como, no francês vulgar, os termos «rapaz» e «solteiro»), dando como resultado que a expressão corrente, mas já significativa, «um solteirão», se torna aí, de maneira ainda mais reveladora, em «um rapaz velho» (1).

O celibato surge mesmo como repugnante e condenável, para a maior parte das sociedades. Não é exagero dizer-se que os solteiros não existem nas sociedades sem escrita, pela simples razão de que eles não poderiam sobreviver. Lembro-me de ter reparado um dia, numa aldeia bororo do Brasil central, num homem com cerca de trinta anos, de aspecto descuidado, aparentemente mal alimentado, triste e solitário, que comecei

(1) Sendo difícil de traduzir com completa correcção palavras com sentidos subjacentes por vezes muito diversos das mesmas palavras na nossa língua, optámos por «rapaz novo» para «jeune homme», cujos sinónimos em português são *rapaz*, *jovem*, *novo*, *moço*. Para a palavra «garçon», os sinónimos em português são mais ou menos os mesmos, pelo que optámos por *rapaz*. Parecem-nos estes os termos mais adequados ao sentido subjectivo das palavras francesas, no contexto em que surgem. O mesmo quanto a «un vieux jeune homme», que optámos por traduzir por «um rapaz velho». (N. do T.)

por crer estar doente. «Ah, não», responderam às perguntas que fiz, «é um solteiro». E a verdade é que, numa sociedade em que reina a divisão do trabalho entre os sexos e em que só o estado conjugal permite ao homem gozar dos produtos do trabalho feminino — incluindo-se aí o catar dos piolhos e outros cuidados a dar aos cabelos, a pintura do corpo, além da jardinagem e da cozinha (uma vez que a mulher bororó cultiva o solo e faz cerâmicas) —, um solteiro é somente metade de um ser humano.

O que é verdadeiro para um solteiro é-o também, num menor grau, para o casal sem filhos. Não há dúvida que os esposos poderiam levar uma vida normal e prover às suas necessidades, mas muitas sociedades recusam-lhes um lugar integral, não somente no seio do grupo, como também para além do grupo na sociedade dos antepassados, tão importante, senão mais, que a dos vivos; porque ninguém pode esperar ascender ao lugar de antepassado se não houver descendentes que lhe rendam culto. Por fim, o órfão partilha muitas vezes o lugar do solteiro. Algumas línguas fazem das duas palavras os mais graves insultos; equiparam-se por vezes os solteiros e os órfãos aos doentes e aos feiticeiros, como se estas condições resultassem de uma mesma maldição sobrenatural.

Pode acontecer que a sociedade exprima de maneira solene o interesse que atribui ao casamento dos seus membros. Assim acontece entre nós, em que os futuros esposos, tiverem a idade estabelecida pela lei, devem publicar os banhos e depois garantir os serviços de um representante autorizado do grupo para celebrar a sua união. A nossa sociedade não é certamente a única que subordina o acordo dos seus indivíduos ao da autoridade pública, mas o mais freqüente é o casamento interessar não tanto a pessoas privadas, por um lado, e a sociedade global, por outro, mas antes as comunidades mais ou menos inclusivas de que cada particular é uma parcela: famílias, linhagens, clãs; e é entre estes grupos, não entre as pessoas, que o casamento cria um laço. Há várias razões para tal.

Mesmo sociedades de nível técnico e econômico muito baixo atribuem uma tão grande importância ao casamento que o país preocupam-se desde muito cedo com encon-

trar um cônjuge para os seus filhos; assim, estes ficam prometidos a partir da infância. Além disso, e por um paradoxo sobre o qual nos será necessário vir a debruçar-nos, se cada casamento dá lugar ao nascimento de uma nova família, é a família, ou melhor, são antes as famílias que produzem o casamento, principal meio socialmente aprovado de que dispõem para se aliarem umas às outras. Como se costuma dizer na Nova Guiné, o casamento tem menos por objectivo a procura de uma esposa do que o de obter cunhados. Desde que foi reconhecido que o casamento une mais os grupos que os indivíduos, muitos costumes ficaram esclarecidos. Compreende-se porque razão, em diversas regiões da África que traçam a descendência em linha paterna, o casamento não se torna definitivo senão quando a mulher dá à luz um filho: só com esta condição é que o casamento cumpriu a sua função, que é perpetuar a linhagem do marido. O levirato e o sororato dependem dos mesmos princípios: se o casamento cria um laço entre os grupos, estes podem ser, logicamente, obrigados a substituir o cônjuge em falta, que tinham fornecido antes, por um irmão ou uma irmã. Por morte do marido, o levirato consiste num direito preferencial, dos seus irmãos solteiros sobre a viúva (ou, expresso por outras palavras, um dever, partilhado pelos irmãos sobreviventes, de tomar conta da viúva e dos seus filhos). De igual modo, o sororato constitui um direito preferencial sobre as irmãs da mulher se o casamento for poligâmico, ou, em caso de monogamia, permite ao marido que exija uma irmã em lugar da sua mulher se esta for estéril, se a sua conduta justificar o divórcio, ou se ela morrer. Mas, seja qual for a maneira como a sociedade se declare parte interessada no casamento dos seus membros — pelo canal dos grupos particulares aos quais estes pertençam, ou, mais directamente pela intervenção do poder público —, continua a ser verdade que o casamento não é, jamais foi, nem pode vir a ser um assunto privado.

É preciso recorrer a casos tão extremos como o dos Nayar para encontrar sociedades em que não existe, nem que seja temporariamente, uma união de facto entre o marido, a mulher

e os filhos. Mas não esqueçamos que se este núcleo constitui, entre nós, a família legal, muitas sociedades decidiram de outro modo. Quer por instinto, quer por tradição ancestral, a mãe cuida dos seus filhos e é feliz por fazê-lo. É provável que disposições psicológicas expliquem também que um homem, vivendo em intimidade com uma mulher, sinta afecto pelas crianças que esta dá à luz e das quais ele segue de perto o crescimento físico e o desenvolvimento mental, mesmo que as crenças oficiais lhe neguem qualquer papel na sua procriação. Algumas sociedades procuram unificar estes sentimentos através de costumes como o da cuvada: que o pai partilhe simbolicamente as indisposições (naturais ou impostas pelo uso) da mulher grávida ou em trabalho de parto foi muitas vezes explicado pela necessidade de consolidar tendências e atitudes que, tomadas por si sós, talvez não ofereçam uma grande homogeneidade.

No entanto, a maior parte das sociedades não dão muita atenção à família elementar, tão importante para algumas de entre elas, incluindo a nossa. Regra geral, como vimos, são os grupos que contam e não as uniões particulares entre indivíduos. Além disso, muitas sociedades insistem em determinar o parentesco das crianças quer pelo grupo do pai, quer pelo da mãe e conseguem-no com a nítida separação dos dois tipos de laços, reconhecendo um em exclusão do outro, ou então atribuindo-lhes campos de aplicação distintos. Por vezes, os direitos sobre a terra são herdados de uma linha, os privilégios religiosos e as obrigações de outra; outras vezes, o estatuto social e o saber mágico são igualmente repartidos. Poderíamos citar inúmeros exemplos de todas as fórmulas, proveniente da África, da Ásia, da América ou da Oceania. Para citar apenas um, os índios Hopi, do Arizona, dividem cuidadosamente diferentes tipos de direitos jurídicos e religiosos entre as linhas paterna e materna; mas, ao mesmo tempo, a frequência dos divórcios tornava a família tão instável que muitos pais não viviam sob o mesmo tecto que os seus filhos, pois as casas pertenciam às mulheres e as crianças seguiam, em direito, a linha materna.

A fragilidade da família conjugai parece ser muito vulgar nas sociedades estudadas pelos etnólogos, o que *não* impede

que nelas se atribua valor à fidelidade entre os esposos e aos laços afectivos entre pais e filhos. Mas estes ideais morais situam-se num registo diferente das regras de direito, as quais, com grande freqüência, traçam o parentesco exclusivamente em linha paterna ou em linha materna, ou então distinguem os direitos e as obrigações respectivamente afectadas a cada linha. Conhecem-se casos-limite, como o dos Émerillons, pequena tribo da Guiana Francesa, a qual, há uns trinta anos, não excedia os cinquenta membros. Nesta época, o casamento era tão precário que cada indivíduo, durante a sua existência, poderia desposar, em sucessão, todos os do outro sexo: também se conta que a língua tinha nomes especiais para distinguir de qual das, pelo menos, oito uniões consecutivas tinham saído as crianças. Trata-se neste caso, provavelmente, de fenómenos recentes, explicáveis pelo muito pequeno número de pessoas do grupo e pelas condições de existência, gravemente alteradas desde há um ou dois séculos atrás. Mas, por exemplos como este, é evidente que existem casos em que a família conjugai se torna praticamente inatingível.

Em contrapartida, outras sociedades dão uma base mais ampla e mais firme à instituição familiar. Assim, por vezes até ao século XIX, havia várias regiões europeias em que a família, unidade-base da sociedade, era de um tipo a que se pode chamar mais doméstico do que conjugai. O mais velho dos ascendentes ainda vivo, ou uma comunidade de irmãos saídos de um mesmo ascendente já falecido, detinha o conjunto dos direitos de fundiários, exercia a sua autoridade sobre o grupo familiar e dirigia a exploração agrícola. O *bratsvo* russo, a *zadruga* dos Eslavos do Sul, a *maisnie* francesa, eram grandes famílias constituídas em torno de um velho pelos seus irmãos, pelos filhos, sobrinhos e netos e suas esposas, as filhas, sobrinhas e netas solteiras, e assim sucessivamente, até aos bisnetos. Em inglês, chama-se *joints families*, em francês «famílias extensas», a tais formações, que incluem até várias dezenas de pessoas que vivem e trabalham sob uma autoridade comum: termos cômodos, mas enganadores, pois levam a acreditar que essas enormes unidades se compõem, desde o início, de diversas pequenas famílias conjugais associadas. Ora, mesmo entre nós, a família conjugai não obteve um

reconhecimento legal senão ao cabo de uma evolução histórica muito complexa, só em parte atribuível a uma progressiva tomada de consciência do seu fundamento natural; porque esta evolução consistiu em dissolver a família extensa, para dela não deixar subsistir senão um núcleo, no qual, a pouco e pouco, se concentrou um estatuto jurídico que anteriormente regia conjuntos muito mais vastos. Neste sentido, não cairemos em erro se rejeitarmos termos como estes de *joint family*; ou de «família extensa»: é a família conjugai que convém denominar, de preferência, de «família restrita».

Vimos que quando a família tem um fraco papel funcional tende a descer abaixo do próprio nível conjugai. No caso inverso, ela actualiza-se por cima. Tal como existe nas nossas sociedades, a família conjugai não é, pois, a expressão de uma necessidade universal nem está tão-pouco inscrita no âmago da natureza humana: ela representa uma solução intermédia, um certo estado de equilíbrio entre fórmulas que se opõem a ela e que outras sociedades efectivamente preferiram.

Para completar o quadro, é necessário, enfim, considerar os casos em que a família conjugai existe, mas sob formas que certamente não seríamos os únicos a julgar incompatíveis com os fins que os humanos se propõem quando fundam um lar. Os Tchuktchec da Sibéria oriental não viam inconveniente no casamento de uma rapariga de vinte e tal anos com um petiz de dois ou três anos. A jovem mulher, muitas vezes já mãe, se tivesse amantes, criava ao mesmo tempo o seu filho e o seu pequenino marido. Na América do Norte, os Mojave observavam a prática inversa: um homem adulto desposava uma rapariguinha de tenra idade e tomava conta dela até estar em condições de cumprir os seus deveres conjugais. Considerava-se que tais casamentos eram muito sólidos: a recordação dos cuidados paternais prodigalizados pelo marido à pequena esposa reforçava, acreditavam, o afecto natural entre os esposos. Conhecem-se casos análogos nas regiões andinas e nas regiões tropicais da América do Sul e também na Melanésia.

Por muito bizarros que nos possam parecer, estes tipos de casamento ainda têm em conta a diferença dos sexos, condirão essencial a nossos olhos para a fundação de uma família

(embora as reivindicações dos homossexuais comecem a abrir-filias fendas). Mas, em África, mulheres de alta posição tinham muitas vezes o direito de desposar outras mulheres, que amantes autorizados engravidavam. A mulher nobre tornava-se o «pai» legal das crianças e, segundo a regra patrilinear em vigor, transmitiam-lhes o seu nome, a sua posição e os seus bens. Em outros casos, a família conjugal servia para procriar as crianças, mas não para as criar, pois as famílias rivalizavam entre si para adoptar os seus respectivos filhos (se possível, de uma posição mais alta); assim, acontecia por vezes que uma família retinha o filho de uma outra mesmo antes de ele nascer. Costume era freqüente na Polinésia e numa parte da América do Sul. Podemos aproximar-lhe o hábito de confiar os rapazes a um tio materno, testemunhado entre os povos da costa noroeste da América do Norte até uma época recente e entre a nobreza européia da Idade Média.

Durante séculos, a moral cristã teve o comércio sexual por um pecado, se não se produzisse dentro do casamento e com a finalidade de fundar uma família. Conhecem-se outras sociedades, aqui e ali, que limitam da mesma forma a sexualidade lícita, mas são raras. Na maior parte dos casos, o casamento nada tem que ver com o prazer dos sentidos, pois existe toda a espécie de possibilidades a este respeito, fora do casamento e por vezes em oposição a ele. Na Índia central, os Muria, de Bastar, metem os rapazes e as raparigas púberes em casas comuns, onde gozam de uma completa liberdade sexual; mas quando chega o tempo do casamento proibem-na entre aqueles e aquelas que anteriormente eram amantes, de modo que no seio da comunidade aldeã todos os homens desposam mulheres que eles sabem terem sido amantes do seu ou dos seus vizinhos.

Regra geral, as preocupações de ordem sexual intervêm assim pouco nos projectos matrimoniais. Pelo contrário, são as de ordem económica que desempenham um papel de primeiro plano, pois é sobretudo a divisão do trabalho entre os sexos que torna o casamento indispensável. Ora isto tanto acontece com a divisão sexual do trabalho, como com a famí-

lia: esta também assenta mais sobre um fundamento social do que sobre um fundamento natural. É evidente que, em todos os agrupamentos humanos, são as mulheres que trazem as crianças ao mundo, que as alimentam e as criam, enquanto que os homens encarregam-se da caça e da guerra. No entanto, mesmo esta divisão aparentemente natural das tarefas nem sempre foi nítida: os homens não dão à luz, mas, nas sociedades em que se pratica a cuvada, eles devem conduzir-se como se o fizessem. E há uma grande diferença entre um pai Nambikwara que vela ternamente o seu bebê, que o limpa quando ele se suja, e o nobre europeu, a quem, não há muito tempo, levavam cerimoniosamente os filhos, saídos por alguns instantes dos aposentos das mulheres onde ficavam confinados até estarem em idade de aprender a equitação e a esgrima. Em contrapartida, as jovens concubinas do chefe Nambikwara desdenham os trabalhos domésticos e preferem acompanhar o esposo nas suas expedições aventureiras. Talvez um costume do mesmo gênero, assinalado em outras tribos sul-americanas, onde uma categoria especial de mulheres, semicortesãs, semi-servas, ficavam solteiras e seguiam os homens para a guerra, tenha estado na origem da lenda das Amazonas.

Quando se considera ocupações que se opõem de maneira menos marcada do que os cuidados para com as crianças e a guerra, torna-se ainda mais difícil de compreender regras gerais que rejam a divisão do trabalho entre os sexos. As mulheres Bororo cultivam a terra, mas entre os Zuni são os homens; conforme a tribo considerada, a construção das casas ou dos abrigos, a cerâmica, a tecelagem, a cestaria competem a um ou ao outro sexo. É então preciso distinguir o *fado* da divisão do trabalho, praticamente universal, e as *modalidades* segundo as quais, aqui e além, as tarefas são repartidas entre os sexos. Essas modalidades dependem, também elas, de factores culturais; elas não são menos artificiais do que as formas da própria família.

Uma vez mais, por consequência, nos vemos confrontados com o mesmo problema. Se as razões naturais, que poderiam explicar a divisão sexual do trabalho, não parecem decisivas a partir do momento em que nos afastamos do terreno sólido das diferenças biológicas, se as modalidades da divisão do

trabalho variam de uma sociedade para outra, por que razão existe? Já nos pusemos a mesma questão a propósito da família: o facto da família é universal, as formas sob as quais ela se manifesta não têm qualquer pertinência, pelo menos no que respeita à necessidade natural. Mas, após termos encarado o problema sob vários aspectos, talvez estejamos em melhor situação para nos apercebermos o que eles têm em comum e de discernir alguns traços gerais que fornecem um princípio de resposta. No domínio da organização social, a família surgiu como uma realidade positiva (há mesmo quem diga a única) e, por este facto, nós somos levados a defini-la exclusivamente por meio de caracteres positivos. Mas, de cada vez que tentamos demonstrar o que é a família, devíamos, ao mesmo tempo, dar a perceber o que ela não é, e talvez esses aspectos negativos tenham tanta importância como os outros. O mesmo para a divisão do trabalho: verificar que um sexo está encarregado de determinadas tarefas equívale a verificar que elas estão proibidas ao outro sexo. Vista nesta perspectiva, a divisão do trabalho institui um estado de dependência recíproca entre os sexos.

Este carácter de reciprocidade também pertence, evidentemente, à família encarada sob o ângulo das relações sexuais. Nós proibimo-nos de o reduzir a este aspecto, pois, como se viu, a maior parte das sociedades não estabelecem entre família e sexualidade esta ligação íntima que se afirmou na nossa. Mas, como se acaba de fazer para a divisão do trabalho, também pode definir-se a família por uma função negativa: desde sempre e em toda a parte, a existência da família implica proibições, tornando impossíveis, ou, pelo menos, condenáveis, certas uniões.

Essas restrições à liberdade de escolha variam consideravelmente de uma sociedade para outra. Na antiga Rússia, existia um costume, chamado *snokatchesvo*, que concedia ao pai direitos sexuais sobre a jovem esposa do seu filho. Em outras, o filho da irmã exercia um direito simétrico sobre a esposa do seu tio materno. Nós próprios já não levantamos objecções a um novo casamento de um homem com a irmã da sua mulher, prática incestuosa na óptica do direito inglês ainda em vigor em pleno século XIX. E é bom não esquecer que qualquer sociedade conhecida, antiga ou actual, afirma

que se a relação entre cônjuges (e, eventualmente, quaisquer outros, como acabámos de ver) implica direitos sexuais recíprocos, outros laços de parentesco — também eles função da estrutura familiar — tornam as relações sexuais imorais, passíveis de sanções legais, ou simplesmente inconcebíveis. A proibição universal do incesto proclama que os indivíduos, nas relações de pais e filhos ou de irmãos e irmãs, não podem ter relações sexuais e ainda menos casar-se. Algumas sociedades — o antigo Egipto, o Peru pré-colombiano, diversos reinos africanos, polinésios e do Sueste asiático — definiam o incesto de maneira menos rígida e permitiam-no (ou mesmo prescreviam-no), sob certas formas, à família reinante (no antigo Egipto talvez fosse mais alargado), mas não sem lhe fixar limites: com a meia-irmã, ficando excluída a irmã germana, ou então, em caso de casamento com a irmã germana, era a mais velha, ficando excluída a mais nova ...

Depois de este texto ter sido escrito e publicado, há perto de vinte anos, diversos autores, especialistas de etnologia animal, quiseram ver na proibição do incesto um fundamento natural. Parece, com efeito, que diversas espécies de animais sociais evitam as uniões sexuais entre indivíduos estreitamente aparentados (estas uniões ou não se produzem, ou produzem-se muito raramente), mesmo que seja apenas porque os mais velhos do grupo expulsam os jovens logo que estes atingem a idade adulta.

Supondo que estes factos, ignorados ou incompletamente publicados há um quarto de século, tenham sido correctamente interpretados pelos observadores, menosprezou-se, ao extrapolá-los, a diferença essencial que separa as condutas animais das instituições humanas: só estas põem sistematicamente em prática regras negativas para criar laços sociais. O que dissemos acerca da divisão sexual do trabalho pode ajudar-nos a compreender: do mesmo modo que o princípio da divisão do trabalho estabelece uma dependência mútua entre os sexos, obrigando-os assim a colaborar no seio de um casal, também a proibição do incesto institui uma dependência mútua entre as famílias biológicas e força-as a engendrar novas famílias, por cujos ofícios, somente, o grupo social conseguirá perpetuar-se.

Teríamos apreendido melhor o paralelismo entre as duas iniciativas se, para as designarmos, não tivéssemos recorrido a termos tão dissemelhantes como *divisão*, por um lado, e *proibição*, por outro. Se nós tivéssemos chamado à divisão do trabalho «proibição das tarefas» o seu aspecto negativo teria sido igualmente o único apercebido. Inversamente, poríamos em evidência o aspecto positivo da proibição do incesto se a definíssemos como «divisão de direitos de casamento entre famílias». Porque a proibição do incesto estabelece apenas que as famílias (qualquer que seja a concepção que cada sociedade dela tenha) não podem aliar-se senão umas com as outras e não cada uma delas por sua própria conta, consigo mesma.

Nada seria, pois, mais falso do que reduzir a família à sua base natural. Nem o instinto de procriação, nem o instinto maternal, nem os laços afectivos entre marido e mulher e entre pai e filhos, nem a combinação de todos estes factores o explicam. Por muito importantes que eles sejam, estes elementos não poderiam, por si sós, dar nascimento a uma família, e isto por uma razão muito simples: em todas as sociedades humanas, a criação de uma nova família tem como condição absoluta a existência prévia de duas famílias, prontas a fornecer, uma, um homem, outra uma mulher, de cujo casamento nascerá uma terceira família, e assim indefinidamente. Por outras palavras, o que diferencia o homem do animal é que, entre os humanos, uma família não poderia existir se primeiro não houvesse uma sociedade — pluralidade de famílias que reconhecem a existência de laços além dos da consaguinidade — e que o processo natural da filiação não pode seguir o seu curso senão integrado no processo social da aliança.

Como é que os homens chegaram ao reconhecimento desta dependência social da ordem natural é coisa que, provavelmente ignoraremos para sempre. Nada há que permita supor que a humanidade, quando emergiu da sua condição animal, não estivesse dotada logo à partida de uma forma de organização social que, nas suas linhas fundamentais, em nada diferia daquelas que viria a conhecer mais tarde. Na verdade, haveria dificuldade em conceber o que poderia ser uma organização social elementar sem lhe dar por alicerce a proibição do incesto. Porque esta procede sozinha a uma refor-

mulação das condições biológicas do acasalamento e da procriação. Ela não permite às famílias que se perpetuem senão encerradas numa rede artificial de proibições e de obrigações. É apenas aí que se pode situar a passagem da natureza para a cultura, da condição animal para a condição humana e é apenas por aí que se pode compreender a sua articulação.

Conforme Tylor o tinha já compreendido há um século, a explicação final encontra-se provavelmente no facto de o homem ter sabido desde muito cedo que lhe era necessário escolher entre «*either marrying-out or being killed-out*»: o melhor, senão o único, meio para as famílias biológicas não serem empurradas para o extermínio recíproco é unirem-se entre si por laços de sangue. Famílias biológicas que pretendessem viver isoladas, justapostas umas às outras, formariam cada uma delas um grupo fechado, perpetuando-se por si próprio, inevitavelmente em direcção à ignorância, ao medo e ao ódio. Ao opor-se às tendências separatistas da consangüinidade, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidade que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria.

Não sabemos ainda com exactidão o que é a família, mas por aquilo que precede, entrevimos já quais são as suas condições de existência e quais podem ser as leis que comandam a sua reprodução. Para assegurar esta interdependência social das famílias biológicas, os povos ditos primitivos aplicam, no que lhes diz respeito, regras, simples ou complexas mas sempre engenhosas, que por vezes nos são difíceis de compreender com os nossos hábitos de pensar adaptados a sociedades incomparavelmente mais densas e mais fluidas que as deles.

Para nos assegurarmos de que as famílias biológicas não se fecharão sobre si mesmas e não constituirão outras tantas células isoladas, basta-nos proibir o casamento entre parentes muito próximos. As grandes sociedades oferecem a cada indivíduo a ocasião de contactos múltiplos fora da sua família restrita, garantia suficiente de que as centenas de milhar ou de milhões de famílias que constituem uma sociedade moderna não virão a correr o risco de estagnarem. A liberdade de escolha do cônjuge (salvo no seio da família restrita) mantém

aberto o fluxo das trocas entre famílias; produz-se uma mistura contínua e desse movimento de vaivém resulta um tecido social suficientemente homogêneo nas suas graduações e na sua composição.

Condições muito diferentes prevalecem nas sociedades ditas primitivas. O efectivo demográfico pode variar de algumas dezenas a vários milhares de pessoas, mas continua a ser pequeno em relação ao nosso. Por outro lado, uma menor fluidez social impede cada indivíduo de aí encontrar muitos outros fora da povoação ou dos terrenos de caça. Numerosas sociedades tentaram multiplicar as ocasiões de contacto aquando das festas ou das cerimônias tribais. Mas estes encontros ficam, regra geral, circunscritos ao círculo tribal, onde a maior parte dos povos sem escrita vêem uma espécie de família extensa, em cujos limites se detêm as relações sociais. É mesmo frequente que esse povos vão até ao ponto de negarem a dignidade humana aos seus vizinhos. Existem sem dúvida, na América do Sul e na Melanésia, sociedades que prescrevem o casamento com tribos estrangeiras e, por vezes, inimigas; nesse caso, explicam os indígenas da Nova Guiné, «não se procura uma esposa senão entre aqueles com quem se está em guerra». Mas a rede de trocas assim alargada permanece presa num molde tradicional e, mesmo que inclua diversas tribos em lugar de uma só, as suas fronteiras, traçadas de uma forma rígida, raramente são ultrapassadas.

Sob um regime destes, pode ainda conseguir-se que as famílias biológicas se fundam numa sociedade homogênea mediante procedimentos análogos aos nossos, ou seja, proibindo simplesmente o casamento entre parentes próximos e sem recorrer a regras positivas. No entanto, em sociedades muito pequenas, este método não será eficaz se não se compensar a fraca dimensão do grupo e a falta de mobilidade social por um alargamento dos impedimentos ao casamento. Para um homem, estes estender-se-ão para além da mãe, da irmã e da filha, até incluir todas as mulheres com as quais, por muito longínquo que seja, lhe possam estabelecer um laço de parentesco. Pequenos grupos caracterizados por um nível cultural rudimentar e por uma organização social e política mal esbo-

cada (como certas populações das regiões semidesérticas das duas Américas) oferecem exemplos desta solução.

A grande maioria dos povos ditos primitivos adoptou um outro *método*. Em lugar de se remeterem ao jogo das probabilidades para que impedimentos ao casamento suficientemente numerosos assegurassem automaticamente as trocas entre famílias biológicas, preferiram estabelecer regras positivas, obrigatórias para os indivíduos e para as famílias, a fim de que entre estas ou aqueles se fizessem alianças de um determinado tipo.

Neste caso, o campo inteiro do parentesco torna-se numa espécie de tabuleiro de xadrez, no qual se desenrola um jogo complexo. Uma terminologia adequada distribui os membros do grupo por categorias, em virtude de princípios segundo os quais a ou as dos pais determinam directa ou indirectamente as dos seus filhos e, em conformidade com as suas categorias respectivas, os membros do grupo poderão ou não casar-se entre si. Povos na aparência ignorantes e selvagens inventaram assim códigos que teríamos muita dificuldade em decifrar sem a ajuda dos nossos melhores lógicos e matemáticos. Não entraremos nos pormenores destes cálculos, por vezes tão longos que o recurso às máquinas da informática se impõe, e limitar-nos-emos a alguns casos simples, a começar pelo do casamento entre primos cruzados.

Este sistema reparte os colaterais em duas categorias: colaterais «paralelos», se o seu parentesco ascende a germanos do mesmo sexo: dois irmãos ou duas irmãs; e colaterais «cruzados» se ela ascende a germanos de sexos opostos. O tio paterno e a tia materna são, em relação a mim, parentes paralelos; o tio materno e a tia paterna, parentes cruzados. Os primos saídos, respectivamente, de dois irmãos ou de duas irmãs são paralelos entre si e os que saíram, respectivamente, de um irmão e de uma irmã são cruzados. Na geração seguinte, os filhos da irmã — para um homem — e os do irmão — para uma mulher — são sobrinhos cruzados; serão sobrinhos paralelos se — para um homem — nascerem do seu irmão e — para uma mulher — da sua irmã.

Quase todas as sociedades que aplicam esta distinção assimilam os parentes paralelos aos parentes mais próximos na

mesma geração: o irmão do meu pai é um «pai», a irmã da minha mãe é uma «mãe»; chamo aos meus primos paralelos «irmãos» ou «irmãs» e designo os meus sobrinhos paralelos como meus próprios filhos. Com qualquer parente paralelo, o casamento seria incestuoso e, por consequência, proibido. Em contrapartida, os parentes cruzados recebem designações diferentes e é entre eles que obrigatoriamente ou, de preferência a não-parentes, se escolhe o seu cônjuge. Por outro lado, é freqüente não existir senão uma única palavra para designar a prima cruzada e a esposa, o primo cruzado e o esposo.

Algumas sociedades levam a distinção ainda mais longe. Umas, proibem o casamento entre primos cruzados e impõem-no ou autorizam-no somente entre os seus filhos: primos cruzados, também, mas em segundo grau. Outras, requintam a noção de primo cruzado e subdividem esses parentes em duas categorias que compreendem, uma, cônjuges permitidos ou prescritos, a outra cônjuges proibidos. Ainda que a filha do tio materno e a da tia paterna sejam do mesmo modo primas cruzadas, encontram-se, estabelecidas por vezes lado a lado, tribos que proibem ou prescrevem quer uma, quer outra. Algumas tribos da Índia consideram a morte preferível ao crime que constituiria, segundo elas, um casamento conforme à regra da sua vizinha.

Difícilmente explicáveis por razões de ordem biológica ou psicológica, estas distinções, e outras que lhes poderíamos acrescentar, parecem privadas de sentido. Elas tornam-se claras, no entanto, à luz das nossas considerações precedentes e se nos lembrarmos de que os impedimentos ao casamento têm essencialmente por objectivo estabelecer uma dependência mútua entre as famílias biológicas. Expressas em termos mais fortes, essas regras traduzem a recusa, por parte da sociedade, de reconhecer à família uma realidade exclusiva. Porque todos estes sistemas complicados de distinções terminológicas, de interdições, de prescrições ou de preferências nada mais são do que processos destinados a repartir as famílias por campos rivais ou aliados, entre os quais poderá e deverá desenrolar-se o grande jogo do casamento.

Consideremos brevemente as regras deste jogo. Todas as sociedades aspiram acima de tudo reproduzir-se; assim, elas

devem possuir uma regra que permita estabelecer a posição dos filhos na estrutura social em função da (ou das) dos pais, A regra da descendência dita unilinear é, neste aspecto, a mais simples: ela torna as crianças membros da mesma subdivisão da sociedade global (família, linhagem ou clã) que a do pai e os seus ascendentes masculinos (descendência patrilinear), ou a da mãe e os seus ascendentes femininos (descendência matrilinear). Também se pode ter em conta, simultaneamente, duas pertenças, ou combiná-las para definir uma terceira, na qual se irá colocar os filhos. Por exemplo, com um pai da subdivisão A e uma mãe da subdivisão B, os filhos serão da subdivisão C; serão da D no caso inverso. Indivíduos C e D poderão casar-se e tanto procriarão filhos A como B, em função das suas pertenças respectivas. Podemos ocupar os nossos ócios a imaginar regras deste gênero e será de surpreender não se encontrar ao menos uma sociedade que nos ofereça delas um exemplo na sua prática.

Depois de ter sido determinada a regra da descendência, põe-se uma outra questão: quantas formações exógamas compreende a sociedade considerada? Estando o casamento interdito, por definição, no seio do grupo exógamo, deverá haver, pelo menos, um outro, ao qual os membros do primeiro se dirigirão para conseguir um cônjuge. Cada família restrita da nossa sociedade constitui um grupo exógamo; o número desses grupos é tão elevado que se pode esperar que cada um dos seus membros terá uma oportunidade de encontrar onde se casar. Nas sociedades ditas primitivas, esse número é muito mais pequeno, por um lado devido às reduzidas dimensões das próprias sociedades e, por outro lado, também porque os laços de parentesco se estendem muito mais longe do que é o caso entre nós.

Vejamos, primeiro, o caso de uma sociedade de descendência unilinear e que compreenda apenas dois grupos exógamos, A e B. Única solução possível: os homens A casam com mulheres B, as mulheres A casam com homens B. Podemos, pois, imaginar dois homens, respectivamente A e B, trocando entre si as suas irmãs, que se tornarão, cada uma delas, a esposa do outro. Se o leitor quiser fazer o favor de se munir de uma folha de papel e de um lápis para estabelecer a genealogia

teórica resultante de uma tal combinação, verificará que, seja qual for a regra patrilinear ou matrilinear de descendência, os germanos e os primos paralelos cairão num dos dois grupos exógamos e os primos cruzados no outro. É por isso que só os primos cruzados (se o jogo for feito entre dois ou quatro grupos), ou os filhos de primos cruzados (num jogo entre oito grupos; o jogo entre seis constitui um caso intermédio) satisfarão a condição inicial, segundo a qual os cônjuges devem pertencer a grupos diferentes.

Até aqui, limitámo-nos aos casos de grupos exógamos em número par: dois, quatro, seis, oito, e opostos dois a dois. Que aconteceria se a sociedade fosse composta por um número ímpar de grupos? Com as regras precedentes, um grupo permaneceria, se assim se pode dizer, «em branco», sem parceiro com quem pudesse trocar. Assim, é preciso introduzir outras regras, susceptíveis de funcionarem com não importa que número, par ou ímpar, de partes obrigadas às trocas matrimoniais.

Estas regras podem tomar duas formas. Ou as trocas continuarão simultâneas, tornando-se ao mesmo tempo indirectas, ou permanecerão directas, mas com a condição de se escalonarem no tempo. Primeiro caso: um grupo A dá as suas filhas ou as suas irmãs em casamento a um grupo B, B a C, C a D, D a n e, finalmente, n a A. Quando o ciclo se fecha, cada grupo deu e recebeu uma mulher, embora o grupo a que se dá não seja o mesmo que aquele de que se recebeu. Um esquema fácil de traçar mostra que, com esta fórmula, os primos paralelos recaem, como anteriormente, no grupo em que estão os irmãos e as irmãs; em virtude da regra da exogamia, eles não se podem casar. Mas — e está aí o facto essencial — os primos cruzados subdividem-se em duas categorias, segundo provenham do lado da mãe ou do lado do pai. Deste modo, a prima cruzada matrilateral, ou seja, a filha do tio materno, encontra-se sempre no grupo que dá as mulheres: A se eu for B, B se eu for C, etc; e, inversamente, a prima cruzada patrilateral, filha da irmã do pai, está sempre no outro grupo a que o meu grupo dá mulheres, mas do qual elas não são recebidas: B, se eu for A, C, se eu for B, etc. Com um sistema destes, por consequência, é normal que se despose uma

prima cruzada do primeiro tipo, mas é contrário à regra que se despose uma prima cruzada do segundo.

A outra fórmula conserva o carácter directo da troca, mas este actua então entre gerações consecutivas: o grupo A recebe uma mulher do grupo B; na geração seguinte, ele dá a B a filha nascida do casamento anterior. Se se continuar a dispor os grupos na ordem convencional, A, B, C, D, ..., n , o sistema funcionará como se segue: a um nível de geração, o grupo C (tomado como exemplo) dá uma mulher a D e recebe uma de B; na geração seguinte, C compensa B, por assim dizer, e recebe a sua própria compensação de D. Ainda aqui, o leitor armado de um pouco de paciência verificará que os primos cruzados se subdividem em duas categorias, mas que, ao contrário do caso precedente, a filha da tia paterna é o cônjuge permitido ou prescrito, enquanto que a filha do tio materno é o cônjuge proibido.

A par destes casos relativamente claros, existem um pouco por todo o mundo sistemas de parentesco e regras de casamento sobre cujas naturezas se continua a especular: são os casos de Ambrym, nas Novas Hébridas, dos Murngin, ou Miwuyt, no Noroeste da Austrália; e do vasto conjunto formado pelos sistemas, principalmente americanos e africanos, a que se chama Crow-Omaha, o nome das populações em que eles foram primeiramente observados. Mas, para se decifrar estes e outros códigos, será necessário proceder como temos vindo a fazer, considerando que a análise das nomenclaturas de parentesco, dos graus permitidos, prescritos ou proibidos desvenda os segredos de um jogo muito particular, que consiste, para os membros de uma família biológica, ou suposta sê-lo, em trocar mulheres com outras famílias, dissociando as já constituídas para ir formar outras, as quais, chegado o momento, serão dissociadas para os mesmos fins.

Este trabalho incessante de destruição e reconstrução não implica que a descendência seja unilinear, tal como havíamos postulado ao princípio para facilitar a exposição. É suficiente que, em virtude de um princípio qualquer, que pode ser a descendência unilinear, mas também, de maneira mais vaga, os

laços de sangue ou outros, concebidos de qualquer outra maneira, um grupo cessionário de uma mulher sobre a qual pensa ter autoridade, se considere credor de uma mulher que substitua aquela, quer esta provenha do mesmo grupo ao qual foi cedida uma filha ou uma irmã, ou de um terceiro grupo; ou ainda, em termos ainda mais gerais, contanto que a regra social seja a de que todo o indivíduo possa, em princípio, obter um cônjuge para além dos graus proibidos, por forma a que entre todas as famílias biológicas se instaurem e perpetuem relações de permuta que, no total e no campo da sociedade global, se encontrem aproximadamente equilibradas.

Que as leitoras alarmadas por se verem reduzidas ao papel de objectos de troca entre parceiros masculinos se tranquilizem: as regras do jogo seriam as mesmas se se tivesse adoptado a convenção inversa, fazendo dos homens objectos de troca entre parceiros femininos. Algumas raras sociedades de um tipo matrilinear muito desenvolvido formularam as coisas, em certa medida, dessa maneira. E os dois sexos podem acomodar-se a uma descrição do jogo um pouco mais complicada, a qual consistiria em dizer que grupos, cada um deles formados por homens e por mulheres, trocam entre si relações de parentesco.

Mas seja qual for a formulação por que se opte, a mesma conclusão se impõe: a família restrita não é o elemento de base da sociedade e nem tão-pouco é o seu produto. Seria mais justo dizer que a sociedade não pode existir senão opondo-se à família, embora respeitando as suas imposições: sociedade alguma se manteria no tempo se as mulheres não dessem à luz crianças e se não beneficiassem de uma protecção masculina durante a gravidez e enquanto amamentam e criam *i* sua progenitura; enfim, se não existissem regras precisas para reproduzir os contornos da estrutura social, geração após geração.

Em relação à família, no entanto, a sociedade não tem como cuidado primeiro o de a proteger e perpetuar. Tudo demonstra, pelo contrário, que a sociedade desconfia da família e que lhe contesta o direito de existir como uma entidade separada. A sociedade não permite às famílias restritas que durem senão por um determinado espaço de tempo, mais

curto ou mais longo segundo os casos, mas com a condição imperativa de que os seus membros, quer dizer, os indivíduos que as compõem, sejam, sem tréguas, deslocados, emprestados, apropriados, cedidos ou devolvidos, por forma a que com os bocados das famílias desmanteladas outras possam ser construídas antes de, por seu turno, caírem em pedaços. A relação das famílias restritas com a sociedade global não é estética, como a dos tijolos com a casa cuja construção eles ajudaram a fazer; esta relação é dinâmica, reúne em si tensões e oposições que se equilibram de maneira sempre precária. O ponto em que se estabelece este equilíbrio, as possibilidades que ele tem de durar, variam até ao infinito, conforme as épocas e os lugares. Mas, em todos os casos, as palavras das Escrituras: «Deixarás o teu pai e a tua mãe», fornecem a regra de ouro (ou, se se preferir, a sua *dura lex*) ao estado de sociedade.

Se a sociedade depende da cultura, a família é, no seio da sociedade, a emanção de exigências naturais com as quais é absolutamente necessário compor; senão, sociedade alguma, nem a própria humanidade, poderia existir. Não se vence a natureza, ensinou Bacon, senão submetendo-se às suas leis. Também a sociedade tem de reconhecer a família e não é de surpreender que, como os geógrafos demonstraram para a Utilização dos recursos naturais, a maior deferência para com a natureza se manifeste nos dois extremos da escala em que se pode alinhar as culturas, em função do seu grau de desenvolvimento técnico e económico. As que estão no ponto mais baixo não possuem os meios para pagar o preço que seria necessário para se libertarem da ordem natural; as outras, ensinadas pelos seus erros passados (pelo menos, é o que se lhes deseja), sabem que a melhor política é ainda aquela que permite ter em conta a natureza e as suas leis. Assim se explica que a pequena família monogâmica, relativamente estável, ocupe, nas sociedades julgadas muito primitivas e nas sociedades modernas, um lugar muito maior do que no caso dos níveis; a que, por comodidade, se pode chamar intermédios.

Todavia, estes deslocamentos do ponto de equilíbrio não afectam o quadro de conjunto. Quando se viaja lentamente e com dificuldade, é necessário fazer paragens frequentes e pro-

longadas; e se se for capaz de viajar muito e depressa, dever-se-á igualmente fazê-lo, embora por razões diferentes, muitas vezes para ganhar fôlego. É também verdade que quantas mais estradas há, mais numerosas são as probabilidades de elas se cruzarem. A sociedade impõe aos seus membros individuais, e aos grupos aos quais o seu nascimento os liga, contínuas contradanças. Considerada sob este ângulo, a vida de família não corresponde a nada mais que à necessidade de retardar a marcha nas encruzilhadas e ter nelas um pouco de repouso. Mas a recomendação é de prosseguir a marcha e a sociedade não consiste em famílias, tanto quanto a viagem não se resume às paragens que momentaneamente interrompem o seu percurso. Famílias na sociedade, pode dizer-se, como pausas na viagem, que são ao mesmo tempo a sua condição e a sua negação.

CAPÍTULO IV

UM «ÁTOMO DE PARENTESCO» AUSTRALIANO

Recentemente uma moda espalhou-se entre os nossos colegas de língua inglesa: a de repudiar todas as aquisições da nossa disciplina, de difamar os seus fundadores e os que se lhes sucederam, de afirmar que é preciso «repensar» a etnologia de alto a baixo e que, do seu passado, nada subsiste. Vimos esta embirração exercer-se sucessivamente sobre Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown e alguns outros. Devido ao lugar ocupado por Radcliffe-Brown nos estudos australianos, é especialmente a ele que se atiram os jovens etnólogos daquele país. Chega a causar espanto que as suas análises e as suas conclusões sejam recusadas em bloco, e de maneira tão destrutiva, por investigadores por vezes da mais alta qualidade, mas que as actuais condições condenam a não conhecer senão grupos indígenas cuja cultura tradicional está profundamente deteriorada: encerrados em missões, de que sofrem a influência desde há décadas, ou levando uma vida precária na orla das cidades, acampados em terrenos vagos ou entre as vias férreas de qualquer estação de triagem ... A tais reservas, os vilipendiadores de Radcliffe-Brown opõem acidamente que ele jamais encontrou outra coisa que não indígenas tão aculturados como os de hoje. Talvez; mas, mesmo sem experiência das realidades australianas, estamos no nosso direito de

conjecturar que um estado de aculturação diferia muitíssimo, em 1910, de um estado de aculturação de quarenta anos mais tarde. Isto porque, durante esses quarenta anos mais tarde. Isto porque, durante esses quarenta anos, mesmo na ausência de contacto directo (o que raramente foi o caso), a influência da civilização ocidental fez-se sentir cada vez mais duramente: durante todo este período, a ecologia, a demografia e as próprias sociedades mudaram.

Gostaria de mostrar, através de um exemplo, como pesquisas de há meio século, longe de estarem invalidadas pelas mais recentes, podem completar estas e como umas e outras se enriquecem mutuamente.

Um artigo publicado há alguns anos por um jovem e talentoso etnólogo, David McKnight, confirma, apesar do seu tom polémico, um ponto essencial dos estudos de Miss McConnel sobre as regras matrimoniais dos Wikmunkan; estudos esses a que dou tanto mais apreço quanto, no passado, os utilizei largamente. McKnight (1971:163) reconhece, com efeito, que, além do casamento com uma prima cruzada, os Wikmunkan permite o casamento com uma filha de uma filha classificatória. Deixo de lado, por agora, os erros de interpretação cometidos a meu respeito (1), para me limitar àqueles que incidem sobre a obra de McConnel. Eles explicam-se, pelo menos em parte, pelo facto de, num sistema de gerações alternadas (de que a nomenclatura wikmunkan fornece vários indícios), haver equações terminológicas que se repetem intervaladamente. McConnel não pecava, pois, contra a lógica quando afirmava que um homem tanto desposa

(1) Na verdade, jamais pretendi que o átomo de parentesco existisse em todas as sociedades a partir do momento em que elas fossem patrilineares ou matrilineares. De facto, escrevi precisamente o contrário: «O avunculato não está presente em todos os sistemas matrilineares e patrilineares; e encontramos-lo por vezes em sistemas que não são nem uma coisa nem outra» L.-S., 1958 : 50). E os «dois grupos», que McKnight pensa representarem o conjunto das sociedades respectivamente patrilineares e matrilineares designam, sem o menor equívoco, duas sociedades particulares: a dos Tchérkeses e a dos Trobriand. Acerca deste género de confusões, cf. *Anthropologie Structurale Deux*, 1973 : 103-138.

uma prima cruzada, como uma filha da sua filha — não uma neta verdadeira, como é evidente, conforme tive o cuidado de sublinhar, acompanhando McConnel, ao escrever (1967 : 243) : «Quando Ego casa com uma prima do seu neto, etc», *n. b.* uma prima paralela e não uma irmã.

As duas fórmulas de casamento não são incompatíveis, porque, devido à tendência do sistema para alternar as gerações, indivíduos que não se encontram a mesma distancia genealógica relativamente a Ego podem, apesar disso, pertencer à mesma categoria de parentes. Num sistema de casamento «em espiral», em que os homens se casam abaixo do seu nível de geração e as mulheres acima, nada impede que os laços genealógicos e as categorias de parentesco sejam periodicamente reajustadas.

Segundo McConnel (1940:436), «Ego casa com uma mulher de uma geração mais nova num ramo mais velho, o qual, por esta razão, está vedado ao filho do filho de Ego, o qual somente pode casar com uma mulher de um ramo mais novo na sua própria geração»' Este enunciado nada tem de contraditório. No entanto, McKnight recusa-o, com o pretexto de que se poderia desenhar o diagrama dos casamentos tanto colocando-se na perspectiva do neto de Ego como na do seu avô, de onde se poderia inferir que o que um pode fazer é igualmente permitido ao outro. Não se contesta, claro, que o filho do filho de Ego estará igualmente no direito de casar com uma mulher de uma linha mais velha numa geração mais nova, mas McConnel tinha outra coisa em vista: a saber, que as mulheres em questão, filha de filha classificatória para Ego e filha de irmã do pai classificatório para o filho do filho de Ego, são, por este facto, esposas permitidas a ambos os homens. Estes poderão então entrar em concorrência — conforme o próprio McKnight (1971: 163) aponta, com razão —, *a menos que* o sistema não coloque estas mulheres em categorias diferentes, distinguindo a mulher proveniente de um ramo mais velho, proibido ao neto de Ego, e a proveniente de um ramo mais novo, *interdito* a Ego. Em *Structures élémentaires de la parenté* (1907 : 243) eu já tinha compreendido a argumentação de McConnel desta maneira. Contudo há uma precisão, necessária: se Ego quiser desposar

uma mulher de um ramo mais velho, ela deverá ser de uma geração mais nova; e se ele quiser desposar uma mulher de um ramo mais novo, esta deve pertencer à sua própria geração. Isto, é evidente, tanto vale para Ego pai de pai, como para Ego filho de filho, mas como o avô se casa antes do neto, a escolha feita em primeiro lugar não se fará sem consequências para o outro.

Posto isto, há tantas discordâncias entre os dados de McConnel e os de Thomson — outro observador da mais alta qualidade — que, a menos que ponha estes autores de costas um para o outro, o que me recuso a fazer, teremos que reconhecer que o sistema wikmunkan apresenta enigmas que não estamos perto de resolver. Um ponto no entanto me parece, claro: não pode tratar-se de um sistema de duas linhagens. A interpretação de McConnel exige pelo menos três; e as análises de Thomson também excluem esta hipótese, pois, segundo ele, o casamento correcto é aquele que é feito com uma filha da irmã do pai classificatório que seja, ao mesmo tempo, uma prima paralela em segundo grau; esta condição implica que o clã do pai e o da mãe da esposa, por um lado, e o clã da mãe e o do pai do esposo, por outro, sejam diferentes (Thomson, 1955 :40).

Pode-se, claro, discutir os esquemas de McConnel, mas sem esquecer que Spencer e Gillen descreveram o sistema dos Arabana quase nos mesmos termos, não obstante as diferenças assinaladas: como sejam, o casamento permitido entre irmã do pai verdadeiro e irmão da mãe verdadeira — mas é um tipo de casamento que, segundo McKnight, McConnel devia ter incluído nos seus esquemas. Os Arabana possuíam um sistema de metades exogâmicas e permitiam, em princípio, a um homem o casamento com uma mulher da sua geração, ou das gerações imediatamente superiores e inferiores. Mas, na realidade, Ego não podia casar senão com uma mulher pertencente à categoria de filha de irmã mais velha do pai, de forma que, «numa árvore genealógica desenhada pondo os mais velhos à esquerda e os mais novos à direita, o *nupa* (esposo possível) de não importa que mulher ficaria à direita e a esposa permitida a não importa que homem ficaria à

esquerda do lugar ocupado por ela ou por ele na árvore genealógica» (Spencer and Gillen, 1938 : 65).

Sem dúvida que Elkin não observou nada disto quando visitou os Arabana, trinta anos mais tarde. Seria, apesar de tudo, surpreendente que Spencer e Gillen, por um lado, e McConnel, por outro, tivessem cometido o mesmo erro acerca de duas sociedades tão afastadas no espaço. Será melhor supor que, antes da «derrocada da sua condição», como diz Elkin dos Arabana, os sistemas de parentesco e as regras de casamento dos dois grupos deviam oferecer certas características comuns que poderiam ter levado observadores diferentes a descrevê-los nos mesmos termos (embora a «espiral» de McConnel girasse em sentido inverso nos Arabana). Isto é tanto mais verdadeiro quanto essa qualquer coisa que permanece desconhecida para nós, ainda manifestava a sua influência em 1930. Nessa época, havia três linhas de descendência que continuavam a ser distintas e continuava a ser aplicada uma regra assimétrica de casamento: o pai da mãe podia casar com a irmã do pai do pai, mas o pai do pai devia ir buscar o seu cônjuge numa terceira classe de parentes (Elkin, 1938a :438-450).

Para explicar estas anomalias, Elkin pensou tratar-se de um sistema em transição. Há trinta anos, formulei a mesma hipótese sobre o sistema wíkmunkan para falar das discordâncias entre Thomson e McConnel: interpretei-o como um sistema híbrido, logicamente a meio caminho entre a troca restrita e a troca generalizada. E, uma vez que hoje volto a este problema, aproveito para esclarecer um ponto de importância menor, mas que alguns acharam por bem exagerar, acreditando encontrar aí uma contradição ou uma inconsequência. Embora se possa chamar à troca restrita «directa» e à troca generalizada «indirecta», foi com pleno conhecimento de causa que, no caso dos Wíkmunkan, inverti este uso. Com efeito, McConnel explica que, entre eles, um homem pode casar com uma prima cruzada unilateral (o que faz parte da troca generalizada), mas deve ir buscar a uma linha paralela uma mulher, que dá em troca (desta vez, restrita) ao seu cunhado. Neste caso, por consequência, a troca generalizada é a mais directa das duas: desposa-se directamente uma

prima unilateral. Pelo contrário, a troca restrita não intervém directamente entre duas linhagens, mas requer a participação de uma terceira.

Para avaliar o número de linhas de descendência reconhecidas por um sistema de parentesco, guiemo-nos, regra geral, pelos termos de referência aplicados à geração dos avós, em virtude do princípio suposto de que o número das linhas de descendência fundamentais é, para cada sistema, função de distinções terminológicas operadas na geração do avô. Talvez este princípio seja válido em todos os locais, mas ele não é, certamente, aplicável à Austrália. Para me limitar a alguns exemplos: os Andigari e os Kokota casam com uma prima em segundo grau e deveriam, por conseqüência distinguir quatro linhas; mas eles não têm senão dois termos na geração do avô. Os Gunwinggu têm três termos, mas as suas regras de casamento implicam que sejam de facto reconhecidas quatro linhas. Na terminologia arabana, «há três linhas de descendência, mas de facto são quatro no que respeita ao casamento e à descendência» (Elkin, 1938a : 447). Os Ungarinyin reconhecem quatro linhas de descendência, enquanto possuem cinco termos na geração do avô. E mesmo grupos que têm um sistema de parentesco e de casamento do tipo Aranda, e que por isso distinguem quatro linhas com outros tantos termos na geração do avô, podem, de facto, reconhecer uma quinta linha (sobre este ponto, Meggit, 1962 : 195-196, 202).

Entretanto, como já disse, tantas incertezas subsistem nos dados disponíveis sobre os Wikmunkan que seria pouco proveitoso prosseguir com a discussão enquanto os dados das investigações mais recentes não forem completamente publicados. Também me limitarei a um só ponto, de interesse ao mesmo tempo teórico e metodológico: a noção de «átomo de parentesco» é ou não aplicável aos Wikmunkan?

Uma vez todos os mal-entendidos dissipados (jamais pretendi que a «lei do átomo de parentesco» fosse aplicável universalmente; tanto mais que, no meu primeiro artigo sobre este assunto, tive a prudência de sublinhar que o fenómeno

«apresenta uma distribuição muito freqüente», razão amplamente suficiente, disse eu, para nos interessarmos por ela, [ver a nota (1) da p. 100], nem por isso deixa de subsistir um problema, convindo debruçarmo-nos sobre ele. McKnight mostrou de maneira convincente que o sistema wikmunkan das atitudes oferece aspectos estruturais: «Converso e tenho trocas muito livres com o irmão mais velho da minha mãe, mas não com o seu irmão mais novo. A minha mãe e o seu irmão mais velho não comunicam directamente; em geral, fazem-no por meu intermédio, ou pelo dos meus irmãos e irmãs. Em contrapartida, se qualquer relação directa com o irmão mais novo da minha mãe me está proibida, a minha mãe e o seu irmãos mais novo comunicam muito livremente» (1971 : 169).

Até aqui, vai tudo bem. Mas tropeça-se com uma primeira dificuldade quando se considera as atitudes de Ego para com os seus paternos. Segundo McKnight, a relação entre pai e filho era positiva: «Representá-la-ei resumidamente com o sinal de mais» (1971 : 174), o que concorda muitíssimo mal com as suas próprias observações: «Esta relação não é marcada pela deferência e a distância que caracterizam a relação com o irmão mais novo da mãe, mas também o não é pela liberdade, a familiaridade e a indulgência típicas entre o irmão mais velho da mãe e o filho da irmã mais nova [...] ao crescerem, as crianças aprendem que devem tratar o seu pai com respeito» (1971 : 167). E o autor prossegue: «Tal como se deve respeitar um pai, deve-se respeitar também a irmã desse pai [...] E do mesmo modo que tabus alimentares e de poluição separem o pai e o filho, tabus semelhantes separam uma mulher e o filho do seu irmão» (1971 : 168). De onde sobressai que, «em ser tão negativa como a do sobrinho com o irmão mais novo da mãe, a relação entre pai e filho não é com certeza tão positiva quanto a relação do sobrinho com o seu tio materno mais velho. Não se tem, pois, o direito de os assimilar. As próprias indicações de McKnight incitam a considerar a relação pai/filho como ambivalente e a conotá-la por um sinal duplo: +.

Também sobressai da última citação que a relação entre a irmã do pai e o filho do irmão se parece muito com a rela-

ção entre pai e filho. E McKnight classifica a primeira de ambivalente. É então legítimo notá-las a ambas com os mesmos símbolos, ou seja, com os dois sinais + e —. Por outro lado, o texto de McKnight fornece indirectamente, a prova de que se trata de facto da mesma relação: «Os próprios Wik-mungkans reconhecem que pouco falta para que a irmã do pai verdadeiro não seja um verdadeiro pai. Foi por um acidente de nascimento que ela não nasceu homem; como diz um informador: 'Se a irmã do meu pai tivesse sido um homem, eu ter-lhe-ia também chamado pai'. E, num certo sentido, é exactamente o que ele faz, pois aplicam o mesmo termo, *pinya*, à irmã e aos irmãos mais velhos do pai. Thomson (1936 : 384) sugere que *pinya* quase se poderia ligar a uma variante terminológica da palavra para pai, *i. e. pipa*» (McKnight, 1973: 208, Z09).

Outra coisa: como qualificar a relação entre marido e mulher? McKnight crê que ela é positiva, embora reconhecendo, no seu artigo de 1971, que lhe faltavam, na época, dados suficientes para sustentar uma conclusão definitiva, pois «não é fácil avaliar uma relação tão íntima» (1971 :169). O seu artigo de 1973 não acaba com estas dúvidas. Mas, mesmo na ausência de dados definitivos, podemos fazer algumas sugestões. Se, como persisto em acreditar, existe umnexo estrutural entre a relação marido/mulher e a relação irmão/irmã, e se, entre os Wikmunkan, esta última relação se desdobra em função da idade relativa (positiva entre irmã e irmão mais novo, negativa no caso inverso), este desdobramento deve repercutir-se sobre a relação entre marido e mulher. Isto é tanto mais provável quanto o próprio desdobramento de atitudes exista em relação às irmãs da mãe: quer as atitudes, quer a terminologia assimilam a irmã mais velha ao irmão mais velho da mãe e a irmã mais nova à mãe. Além disso, o marido faz uma distinção análoga entre as irmãs da sua mulher: trata a mais velha (mas não a mais nova) como uma dadora de esposa (McKnight, 1973 :197-198).

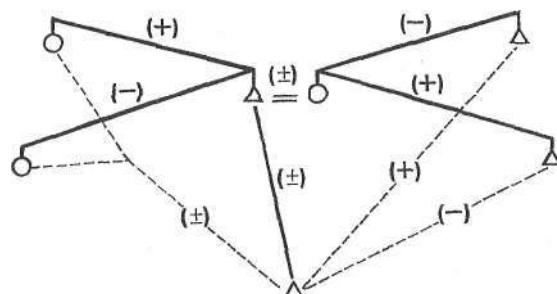
No caso da relação entre marido e mulher, o problema é então saber como é que as atitudes, distintivas em função da idade relativa de um indivíduo perante duas pessoas, podem acumular-se sobre uma única pessoa. Apresentarei uma hipó-

tese: em lugar de essas atitudes distinguirem continuamente dois tipos de indivíduos, elas aplicam-se a um só indivíduo, mas considerado em momentos diferentes. Com efeito, um marido Wikmunkan não trata a sua mulher da mesma maneira, conforme ela seja para si somente uma esposa, ou veja nela a mãe do seu filho.

Durante o primeiro período, as relações entre marido e mulher parecem à vontade, embora submetidas a certas restrições (McKnight, 1971 :169-170; 1973 : 197). Completamente diferente era a situação, pelo menos no passado, de cada vez que a mulher dava à luz um filho e durante algum tempo depois disso. Thomson descreveu (com fotografias a apoiar) a cerimônia impressionante da apresentação do filho ao seu pai. Após o parto, escreveu: «A mulher permanece isolada durante um período que varia de duas semanas a um mês. Enquanto este isolamento dura, nem o pai nem qualquer outro homem podem ver a mãe ou o filho.» Apenas mulheres parentes podem aproximar-se da mulher e cuidar dela, e a apresentação oficial do filho ao pai, que marca o fim da reclusão, constitui uma cerimônia de grande solenidade (Thomson, 1936 :381-383).

Tendo em conta todos estes factos, parece que também se pode classificar a relação entre marido e mulher como ambivalente. A diferença com os casos, acima encarados, de ambivalência entre pessoas incluídas no mesmo nível de geração reduz-se a isto: uma ambivalência sincrónica, exprimindo-se por meio de atitudes contrastadas para com duas categorias de indivíduos distintos (germano mais velho e germano mais novo), dá lugar a uma ambivalência diacrónica, em que as mesmas atitudes contrastadas visam alternadamente um único e mesmo indivíduo: a esposa.

A trama de atitudes a que os Wikmunkan dão uma expressão formal surge tão complexa e tão ramificada que, para a representar por completo se deveria provavelmente fazer figurar nela a geração dos avós e a dos netos. Sob esta reserva e na falta de dados suficientes, limitarmo-nos-emos a um campo mais estreito, onde nem por isso deixam de se esboçar os contornos do átomo de parentesco dos Wikmunkan.



O diagrama acima oferece características particulares. Em primeiro lugar, utiliza três tipos de ligações: +, —, +, em lugar das duas que outrora me foram suficientes. Mas existem casos semelhantes: num estudo mais recente, demonstrei que o átomo de parentesco mundugomor é também tri-valente (L.-S., 1973 : 114-115). Um segundo aspecto causa maior perplexidade: o diagrama wikmunkan surge, de forma paradoxal, simultaneamente assimétrico e equilibrado. Está em equilíbrio, uma vez que inclui um número igual de sinais de mais e de menos que se anulam reciprocamente. Mas é também assimétrico, naquele sentido em que as ligações do lado do pai e as do lado da mãe têm um traçado diferente.

Estas anomalias suscitam quatro reparos:

- 1) A assimetria do diagrama reflecte a assimetria da nomenclatura: «Na sua conduta e, tanto quanto eu saiba, na terminologia, os Wikmunkan não fazem distinção entre a irmã mais nova e a irmã mais velha do pai [...] Todas as irmãs do pai, verdadeiras ou classificatórias, sejam mais idosas ou sejam mais jovens do que ele, são chamadas *pinya*: Não se observa, assim, uma distinção nítida entre irmãs do pai classificadas ou não com os aliados, tal como acontece com os irmãos da mãe. [...] esta diferença de tratamento engendra uma certa ambivalência em relação às irmãs do pai» (McKnight, 1973 : 195-196);
- 2) Não menos assimétricas nos aparecem as atitudes entre os aliados. McKnight sublinha por diversas

vezes que, entre os Wikmunkan, os dadores de mulheres são superiores aos recebedores, em consequência do que o marido da irmã ocupa uma posição subalterna em relação ao irmão da esposa;

- 3) Por seu lado, Thomson consagrou um longo artigo (1935) aos efeitos recíprocos, em todas as tribos da região, incluindo os Wikmunkan, da nomenclatura de parentesco e do sistema de atitudes. Uma vez a nomenclatura, outras o sistema das atitudes, o conjunto de ambos modifica-se por vezes, quando, numa ou noutra circunstância, surgem contradições entre eles;
- 4) Tal como o representámos, o átomo de parentesco wikmunkan parece confirmar a hipótese de que o sistema matrimonial realizaria uma espécie de compromisso entre a troca restrita e a troca generalizada.

Pelo seu lado equilibrado, o diagrama remeteria à primeira forma de troca, pelo seu lado assimétrico (aproximado das atitudes assimétricas entre marido da irmã e irmão da esposa) à segunda.

Os comentários de McKnight sobre os Walbiri também merecem que neles nos detenhamos. Mesmo que eu tivesse afirmado, como ele acredita, que o átomo de parentesco existe em todas as sociedades patrilineares ou matrilineares, não se me teria podido opor os Walbiri, que não são nem um nem outro caso, mas — dizem os observadores — ambilineares. Ora eu já rejeitei esta falsa interpretação e aceito, por isso, de boa vontade, incluir os Walbiri no número das sociedades que merecem um exame atento, nem que seja apenas para sublinhar que entre eles o irmão da mãe verdadeira jamais assume o papel de dador de mulher e, assim, não tem lugar no átomo de parentesco. As únicas posições possíveis de dador da mulher cabem ao irmão classificatório da mãe da mãe (devido ao casamento preferido com a filha da sua filha) e ao irmão da mãe, também ele entendido em sentido classificatório. O átomo de parentesco pode ser «leve» ou «pesado», em conformidade

com o número de relações requeridas para o construir. Ao introduzir pela primeira vez esta noção, era suficiente apresentar as formas «leves», em que o verdadeiro irmão da mãe ocupa efectivamente a posição de dador da mulher. Mas reservei o lugar a formas mais complicadas (L.-S., 1958 :59), em que a posição de dador seria assumida por outros parentes, por vezes mais afastados: o pai da mulher, ou, como entre os Walbiri, um avô classificatório, ou um irmão de mãe classificatória (diferente do verdadeiro irmão da mãe). McKnight talvez tenha tido razão quando criticou a McConnel não ter distinguido pais directos e pais classificatórios, mas a mesma distinção se impõe noutros lados que não entre os Wikmunkan!

Quando se considera a maneira como os Walbiri tratam essas posições mais afastadas, verifica-se que as relações entre Ego e aqueles que as ocupam não são tão positivas como isso. Na sua qualidade de *djuraldja*, «o pai da mãe, que é, ao mesmo tempo, irmão da mãe da mãe da esposa recebe um tratamento circunspecto, pois partilha com o pai da esposa e com o irmão da mãe desta o direito de dispor da mulher [...] O irmão da mãe da mãe [...] contribui muito mais para disciplinar uma criança ou um adolescente do que o pai ou o irmão» (Meggitt, 1962 :146, 82). A propósito dos Lele, tribo africana em que o irmão da mãe da mãe também ocupa a posição de dador de mulher, demonstrei como o átomo de parentesco pode englobar posições mais numerosas do que as requeridas pelas formas simples (L.-S., 1973 :116-127).

Mas jamais sugeri que, em não importa que sociedade, se encontrarão sempre atitudes elementares a formarem sistema: «Cair-se-á em erro se se acreditar que, em qualquer sociedade, o sistema de parentesco constitui o meio principal pelo qual se regem as relações individuais; e mesmo nas sociedades em que este papel lhe é devido ele não o cumpre sempre no mesmo grau» (L.-S., 1958 :46). Além disso, aponte os casos em que o sistema das atitudes se desordena, por o átomo de parentesco estar nele como que afundado num contexto diferenciado, ou por o sistema sofrer uma transformação rápida ou mesmo uma crise fatal (*ibidem* : 59).

No entanto, quando se considera a situação que prevalece nas sociedades australianas, «a menos que elas tenham

esquecido as regras antigas» (Elkin, 1938b : 115), não podemos deixar de fixar impressionados, tal como Elkin, com as regras negativas ao mesmo tempo subtis e complexas a que se vergam as condutas: «Um grupo instala-se a alguns metros de outros, mas virando-lhes as costas e sem trocar uma palavra com eles; os membros de duas famílias, sentados perto uns dos outros, falam-se livremente, mas olham em direcções opostas; enquanto uma outra família e uma das duas precedentes se encaram» (*ibidem* : 115-116). Regras «fixando as relações de evitamento ou de familiaridade entre parentes» (*ibidem*) decorrem de «princípios gerais» que são aplicados de uma ponta à outra da Austrália, sob reserva de «algumas variações» que se observam «aqui e além» (*ibidem* : 122). Mesmo se, pelas razões por mim citadas, a pesquisa do átomo de parentesco pode encontrar obstáculos, ela prepara e facilita a análise em profundidade das regras de conduta. Estabelece relações de correlação entre essas regras e demonstra que elas não adquirirão significado senão forem integradas num conjunto mais vasto, que inclui atitudes, a nomenclatura de parentesco e as regras de casamento, com as relações dialécticas que unem entre si todos estes elementos.

OBRAS CITADAS

ELKIN, A. P.:

1938a «Kinship in South Austrália», *Oceania* 8, 419-452.

1938b *The Australian Aborigines*, Sydney-London-Melbourne, Angus and Robertson.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1963 *Structural Anthropology*, New York-London, Basic Books Inc.

(*Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.)

1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press.

(*Les Structures Élémentaires de la Parenté*, 2^e édition, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1967.)

1976 *Structural Anthropology*, vol. 11, New York, Basic Books, Inc. (*Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973.)

- MCCONNEL, U. H.:
 1949 «Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula», *Oceania*, 10, 434-455.
- MCKNIGHT, D.:
 1971 «Some Problems Concerning the Wik-mungkan», in *Rethinking Kinship and Marriage*, London-New York, etc., Tavistock Publications, 145-180.
 1973 «Sexual Symbolism of Food among the Wik-mungkan», *Man*, vol. 8, n.º 2, June, 194-209.
- MEGGITT, M. J.:
 1962 *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago Press.
- SPENCER, B. AND F. J. GILLEN:
 1938 *The Native Tribes of Central Australia* (1st. ed. 1899), London, MacMillan & Co.
- THOMSON, D. F.:
 1935 «The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland», *American Anthropologist*, 57, 460-490.
 1936 «Fatherhood in the Wik Monkan Tribe», *American Anthropologist*, 38, 374-393.
 1955 «Two Devices for the Avoidance of First-Cousin Marriage among the Australian Aborigines», *Man*, vol. 55, n.º 44, March, 39-40.

CAPÍTULO V

LEITURAS CRUZADAS

Escrito no século XI, o *Genji monogatari* não é apenas uma das mais puras obras-primas da literatura universal pelo fôlego poético que o anima, pela pungente melancolia dos seres e das coisas que dele se evola, pelas análises psicológicas de uma profundidade e de uma subtileza que o Ocidente não conseguiu igualar senão sete ou oito séculos mais tarde. Nesta narração densa, lenta, atenta ao menor detalhe da vida de corte do Japão na época Heian, encontra-se uma quantidade de indicações preciosas para o etnólogo, em particular sobre uma mudança social que de certeza se produziu noutros lados, mas a respeito da qual, para além desta fonte inestimável, as informações são quase inteiramente inexistentes.

Os etnólogos conhecem muitas sociedades que recomendam ou prescrevem o casamento entre primos; era já o caso da China antiga, que tão fortemente marcou pela sua influência as leis e os costumes do Japão medieval. Também conhecem sociedades que condenam as alianças demasiado próximas e que as não autorizam senão entre os parentes mais afastados, ou mesmo entre pessoas sem relação de parentesco detectável. Mas, se admitimos que, na história das sociedades, as circunstâncias puderam, num ou noutro momento, provocar o abandono de uma das formas de casamento em proveito de outra,

não sabemos praticamente nada da maneira como os indivíduos viveram esta mudança, dos ecos que ela terá acordado na sua consciência, dos motivos que os terão levado a promovê-la ou a acomodar-se a ela.

Ora o *Genji monogatari* introduz-nos numa sociedade que não ignora o casamento entre primos e que o pratica com frequência, mas que, num dado momento da sua história, se interroga sobre este costumes e exprime dúvidas a seu respeito. Os testemunhos sobre as atitudes subjectivas que acompanharam esta evolução são tão raros que vale a pena trazê-los ao de cima tal como, regularmente, de cada vez que a questão se põs, o autor da obra se empenhou em apontá-los. Citarei a partir da mais recente tradução inglesa, a única integral numa língua ocidental, enquanto espero que M. R. Siefert acabe de publicar a sua: a de E. G. Seidensticker (1978).

Ao fazer o cômputo das vantagens e dos inconvenientes de um casamento entre a sua filha e o seu sobrinho uterino (que são, de facto, primos cruzados), um dos personagens do romance, Tô no Chujô, medita: «Um casamento entre primos não será totalmente impossível de ponderar, evidentemente; mas, encarando as coisas pelo melhor, a opinião achá-lo-á desprovido de interesse» (I :368). Alguns dias mais tarde, discute o projecto com a mãe e define assim o seu pensamento: «Ele (o pretendente) pode ser um jovem erudito e cheio de talento, que conhece melhor a história do que qualquer outra pessoa na corte; mas até as classes baixas acham que um casamento entre primos é uma coisa deveras aborrecida e vulgar. Isso não serviria nem a ele, nem a ela. Faria muito melhor se procurasse uma mulher rica e distinta num círculo um pouco mais alargado» (I :369).

A mesma ladainha quando um outro personagem, Yugiri, projecta casar as suas filhas com dois homens, um que passa por seu meio-irmão, na realidade o filho do irmão da sua mulher; e o outro filho de uma filha do seu pai (mas de uma outra mulher). Para dizer a verdade, as relações de parentesco tornam-se aqui tão complicadas que estes laços não excluem outros. Fosse como fosse, a primeira reflexão que veio ao espírito de Yugiri (e embora ele tivesse desposado a sua prima cruzada matrilateral) foi que, «regra geral, não se julga de

muito interesse um casamento entre parentes próximos» (II : 741). Um dos eventuais pretendentes acha-se ainda mais reticente: «Não há aqui nenhum mistério, nada há de excitante neste projecto» (II : 819).

Estes poucos exemplos são suficientes para esclarecer as razões que, no espírito dos personagens, opõem o casamento de primos ao casamento entre parceiros mais afastados. O primeiro traz a segurança, mas engendra a monotonia: de geração em geração, as mesmas aliança ou alianças vizinhas repetem-se, a estrutura familiar e social é simplesmente reproduzida. Em contrapartida, o casamento a uma maior distância, se expõe ao risco e à aventura, também autoriza a especulação: faz alianças inéditas e faz mexer a história mediante o jogo de novas coligações. Mas, no pensamento dos protagonistas, essas experiências excitantes — é este o termo usado — desenrolam-se sobre um palco em que o casamento de primos constitui o pano de fundo.

Esta interpretação encontra-se confirmada *a contrario* pelo único caso, ao que parece, em que o autor do *Genji* põe na boca de um dos seus personagens um arrazoado a favor do casamento entre primos. Mas este personagem, que outro não é senão o imperador reinante, procura uma saída para uma situação particularmente delicada.

Ainda príncipe herdeiro, desposara uma simples filha de ministro. Embora a amasse ternamente, a sua condição modesta não lhe permitira associá-la à sua dignidade imperial. Ela deu à luz, sobre o tarde, uma única filha, a quem o pai não pôde elevar senão ao lugar de Segunda Princesa. Rica mas sem o apoio do lado materno, esta era exactamente «um pouco superior à sua mãe», em consequência de uma dosagem dos estatutos herdados nas duas linhas que também se observam na Polinésia, das Fidji ao Tahiti e ao Hawai. Quando a mãe lhe morreu, o futuro da jovem pareceu muito comprometido, pois, diz o romance, «ela não tinha tios maternos para a sustentarem e para quem se pudesse virar» (II : 886). O imperador queria casá-la enquanto ainda ocupasse o trono; todavia, era necessário encontrar um partido aceitável para uma menina do seu sangue, claro, mas privada de nobreza na outra linha.

Ora na época em que o pai do actual imperador remava, aquele dera uma das suas filhas, Terceira Princesa, em casamento a Genji, seu meio-irmão, caído também ele em plebeísmo devido à modesta origem da sua mãe e da falta de apoio com que podia contar pelo lado materno (a história é contada em pormenor no capítulo 34). Esta união hipogâmica foi muito criticada; achava-se normal que a Terceira Princesa ficasse solteira. Com efeito, acontecia freqüentemente que as jovens imperiais, impedidas de encontrarem um marido de nível suficientemente elevado, não tivessem outro recurso senão tornarem-se sacerdotizas ou monjas.

Kaoru, na realidade filho adulterino, foi tido como nascido deste casamento que a diferença de idades entre os esposos tornava ainda mais desigual. Como marido possível para a Segunda Princesa, o imperador pensava neste sobrinho uterino, pois «onde se poderia encontrar um pretendente mais conveniente [...] uma solução melhor do que esta, que consiste em seguir, na segunda geração, o precedente que se abriu na primeira?» (II:886)—definição tecnicamente impecável, diga-se de passagem, do casamento com a prima cruzada matrilateral. Assim, neste caso, a preocupação pela segurança domina-o; ao unir dois primos, o imperador espera restabelecer um certo equilíbrio entre os casamentos hipergâmico (com uma plebéia), para um, hipogâmico (com um plebeu) para a outra, e cujas características opostas resultam, nos dois casos, do facto de um dos cônjuges, já privado do apoio materno, ser também o mais novo ou a mais nova na linha paterna. Afinal de contas, as preocupações do imperador não são em nada diferentes daquelas que fizeram com que Luís XIV congeminasse o casamento de uma das suas bastardas, Mlle. de Blois, com o seu sobrinho do ramo mais novo, Phillipe d'Orléans, o futuro regente.

O casamento entre primos permite, assim, tratar as entorses infligidas à ordem social e protegê-la contra eventuais perigos. Forma atenuada de endogamia (em sociedades que não temem alianças mais aproximadas), ele cumpre a função desta quando ela actua em alternância — mas também concretamente — com o casamento exógamo: consolidar as linhas colaterais entre as quais tende a estabelecer-se um dis-

tanciamento (com o risco, no entanto, de que, tornadas demasiado iguais, elas deixem de entrar em rivalidade mútua); ao contrário da exogamia, que, por alianças bem escolhidas, permite a uma linha colateral distinguir-se entre as outras e forjar um destino separado para si própria. Consoante o momento ou a ocasião, prevalece uma ou outra tendência. Sem precisar datas nem exemplos, W. H. McCullough (1967 : 136, 164 : n.º. 268) pensa que os casamentos com a prima cruzada matrilateral foram muito frequentes na época Heian, sobretudo na família imperial; e é evidente que, em situações tão precárias como a que se acaba de evocar, a prudência, mãe da segurança, dita as escolhas matrimoniais. Em contrapartida, conjunturas mais calmas podem encorajar as famílias a tentar a sua sorte e a procurar novos aliados.

Um desamor pelo casamento entre primos, talvez momentâneo, e de que a literatura da época desvende os *motivos* psicológicos, aparece, seja como for, no Japão dos séculos x-xr. Salvo circunstâncias críticas, uma sociedade confrontada com a história aceita conscientemente entrar nela. A propósito da posição social, ponderada para cada indivíduo em função daquelas que são ocupadas pelos dois progenitores, evocou-se mais acima o caso dos polinésios. E não deixaremos de ficar impressionados com uma simetria notável entre o estado social e mental que acabámos de descrever para o antigo Japão e aquele que os etnólogos puderam observar, ainda recentemente, nas ilhas Fidji.

Antes de abordar este ponto, é preciso, todavia, evitar um equívoco. Um abismo separa o Japão da época Heian, com a sua elite e já letrado desde há vários séculos, de uma sociedade sem escrita como Fidji, bastando a presença de obras tão grandiosas como a citada acima para disso nos convencer. Assim, acautelar-nos-emos de repetir para o Extremo Oriente os erros cometidos pelos «primitivistas» ocidentais, quando pretendem reconhecer, nos costumes obscuros da Grécia ou da Roma antigas, vestígios de instituições arcaicas que uma comparação com a vida dos povos sem escrita deve permitir reconstituir.

Uma coisa completamente diferente é assinalar, em culturas diferentes e sem comparação entre si, formas de activi-

dade recorrentes devido ao seu valor fundamental e, por isso, independentes daquilo a que se pode chamar estados de civilização; estados com os quais uma atitude positiva ou negativa face a certos tipos de casamento não tem estritamente nada que ver. F. Zonabend (1980 : 221) sublinhou o paradoxo de no campo, na França contemporânea, o casamento entre primos ter feito de novo a sua aparição, não apesar do desenvolvimento da circulação automóvel, mas sim por causa dele: as comunicações, tornadas mais fáceis, reintegram no círculo dos conhecimentos linhas colaterais que se tinha perdido de vista desde há longo tempo; a velha política matrimonial que defendia que «os casamentos devem encadear-se» (*ibidem* : 152) — condenada, poderia crer-se, pelo refluir das populações e pela dispersão da parentela — vê-se assim rejuvenescida.

Nas sociedades humanas, como em espécies biológicas, mecanismos elementares agem igualmente, seja qual for o grau de complexidade de cada tipo de organização: observados ao nível molecular, os processos psico-químicos são em toda a parte os mesmos. A legitimidade das comparações não assenta sobre semelhanças maciças e superficiais. É necessário levar a análise a um nível bastante profundo para que apareçam, na base de toda a vida social, propriedades simples que se combinem em sistemas rudimentares que se podem tornar, eventualmente, materiais de construção de sistemas mais complexos, manifestando um grau superior de integração e dotados de características inteiramente novas. É com este espírito e tendo em conta estas reservas que se tem o direito de comparar, de resto para as pôr em contraste, as atitudes respectivas do antigo Japão e das Fidji perante o casamento entre primos.

O casamento entre primos cruzados verdadeiros era permitido, mas não, parece, o predilecto, em certas regiões das Fidji; em outros locais, era proibido porque seria, dizia-se, «confundir as descendências» (M. D. Sahlins, 1962). No entanto, o sistema de parentesco pertence ao tipo dravidiano, que classifica todos os indivíduos em duas categorias: consaguíneos e afins, como se a sociedade inteira se reduzisse a duas secções exogâmicas, praticando o casamento entre primos cruzados com troca de irmãs. A realidade era muito diferente: os Fidjia-

nos não trocavam as suas irmãs e a sociedade contava com linhagens muito numerosas. Algumas esforçavam-se por manter as mesmas alianças durante várias gerações, mas nada havia que proibisse a cada um contrair casamentos simultâneos ou sucessivos com um número indeterminado de outras linhagens (Nayacakalou, 1955; Groves, 1963).

Ora, contrariamente à prática real, uma vez cada casamento consumado, os esposos tornavam-se nominalmente primos cruzados um para o outro e todas as denominações de parentesco mudavam em consequência disso: os germanos de cada um dos esposos tornavam-se primos cruzados do outros, os seus sogros respectivos tornavam-se em tio e tia cruzados. Para um homem, os filhos da irmã da sua mulher tornavam-se filhos paralelos, os filhos do irmão da sua mulher filhos cruzados; e, no caso da esposa, inversamente.

Diferentemente do antigo Japão, o qual, a crer no *Genji monogatari*, praticava o casamento entre primos sempre experimentando a seu respeito sentimentos ambíguos, a sociedade fidji fingia que o casamento entre primos era de regra, mesmo quando não se conformava com ele. Dir-se-ia que sociedades situadas no mesmo ponto de equilíbrio instável entre duas fórmulas oscilavam em direcções opostas uma à outra. A sociedade do Japão medieval desacreditava o casamento entre primos, no qual via um obstáculo ao espírito de aventura, reservando-se o direito de o preservar ou de a ele regressar sempre que a segurança o exigisse. Do espírito mais caseiro, a sociedade fidji podia ir até à sua proscrição, mas, como que inconsolável, conservava o seu fantasma sob uma forma verbal e fictícia. Obcecadas com uma estrutura elementar cujas raízes é provável que mergulhem nos seus passados respectivos, as Fidji conservam a nostalgia dele e, pelo menos em palavras, não chegam a libertar-se dele; o antigo Japão apercebia-lhe os limites, fazendo por sua própria conta a descoberta, tipicamente «medieval» — mas também perceptível em toda a área do Pacífico — de que as sociedades que aspiram apenas a reproduzir-se e que sofrem a mudança muito mais do que a desejam podem, sem abandonar as vias do parentesco, encontrar no grande jogo das alianças matrimoniais o meio de se abrirem à história e as condições de um futuro calculado.

É ainda para uma região do mundo austronésio que uma outra comparação inspirada no *Genji monogatari* vai agora conduzir-nos. O leitor já teve ocasião de notar {*supra*, p. 115) o importante lugar atribuído aos parentes maternos numa sociedade de espírito cognático ou, como diz McCullough (1967 : 113), bilateral, que reflecte uma nomenclatura de parentesco muito sumária. Esta não parece nada que tenha mudado, desde o século x até aos nossos dias. Na época antiga, ela separava os primos dos germanos, mas distinguia estes em mais velhos e mais novos; na primeira geração ascendente, separava os pais dos tios e das tias e, na primeira geração descendente, os filhos dos sobrinhos e sobrinhas. Sem distinguir mais as linhas, um mesmo termo, *itoko*, reunia os primos em primeiro grau e outros, mais afastados.

Como uma espécie de leitmotiv, o *Genji monogatari* volta constantemente a um mesmo tema: tanto na periferia como no seio da família imperial, o lugar de um indivíduo depende não só dos seus ascendentes paternos, como também da influência reconhecida aos parentes do lado materno (I : 13, 15). «Mesmo para o filho do imperador, a posição da mãe faz toda a diferença. Vede Genji [filho do imperador]. Era o mais dotado de todos e, no entanto, foi reduzido à condição de plebeu. O seu avô materno não era suficientemente importante e a sua mãe tinha uma categoria inferior entre as damas da corte [...]. Até a filha de um príncipe ou de um ministro fica em desvantagem se a família da sua mãe não tiver qualquer influência. O seu pai não pode fazer as coisas que se esperaria da sua categoria» (II '332). De facto, o que é verdadeiro para um sexo não o é menos para o outro: «Até uma jovem de sangue imperial não teria futuro se não tivesse tios maternos para a apoiarem e para quem ela se pudesse virar» (II : 886). Nada de espantar, pois, que um jovem seja assim exortado: «Arranja uma mulher para ti e sogros úteis» (II : 941).

Sobre este ponto, o *Eiga monogatari*, crônica histórica um pouco posterior ao romance, é um eco fiel dele: «Para a sua carreira, um homem depende da família da sua mulher» (W. H. & H. C. McCullough, 1980,1 : 296). Os tradutores e comentadores insistem nisto: «Um tema constante no *Eiga* é que as

fortunas dos príncipes são assunto dos parentes maternos» (*ibidem*, i : 35; cf., também, W. H. McCullough, 1967 : 126-127).

Durante este período da história do Japão, o clã Fujiwara soube explorar a fundo estes princípios. Ele garantiu a si próprio a realidade do poder, fazendo sistematicamente com que as suas irmãs e filhas desposassem herdeiros do trono imperial. Os Fujiwara faziam reverter, dessa maneira, em seu proveito o costume de o imperador reinante se retirar depois de ter feito nascer um filho, o que, durante a infância e adolescência deste, deixaria o campo livre à imperatriz dadora e à sua família. Não é certo, todavia, que os seus aliados pelo casamento devessem obrigar o imperador a uma reforma prematura (embora tivessem nela um interesse primordial), pois encontram-se exemplos do mesmo costume em outras regiões do Pacífico, nomeadamente nas Ilhas da Sociedade, em que o pai se tornava no súbdito do seu filho recém-nascido (mas exercia o poder em seu nome e tornava-se, mais tarde, um rival temível para ele), em virtude do princípio, conforme às nossas considerações iniciais, de que o filho era superior ao pai e à mãe pelo facto de acumular em si os *mana* dos dois progenitores.

Se se olhar um pouco mais longe (mas sem abandonar o mundo austronésio, ao qual, fora a língua, o Japão está ligado por tantos laços), certas analogias não deixarão de se declarar entre tais usos e aqueles que, com uma diferença de vários séculos, atestam as práticas dinásticas de Imerina, região do centro de Madagascar. Para apaziguar as inquietações que poderia inspirar este salto, não só no espaço como também na história, salientemos que os costumes em questão subsistiram até à época contemporânea. A princesa Yi Pangja, japonesa de nascimento, que, em 1981, me concedeu uma audiência no seu palácio de Seul, escreveu na sua autobiografia (1973 :67-68): «A tendência da história coreana moderna era para que a família da rainha se encarregasse do poder e dirigisse de facto o país, antes de ser suplantada por uma outra família.» A princesa explicava assim porquê a razão de Estado exigiu o seu casamento com o último príncipe herdeiro do reino da Coreia depois de o Japão a ter conquistado: o governo japonês tornava-se assim o «sogro» do futuro soberano. Podemos pois

introduzir na questão factos malgaches, que são, apesar de tudo, menos recentes.

Sabe-se que Imerina, então dividida em quatro pequenos reinos, foi, no final do século XVIII, reunificada pelo soberano de um deles, Andrianampoinimerina, que em seguida estendeu a sua hegemonia à maior parte da ilha. Ora o reino deste poderoso monarca oferece dois aspectos paradoxais. Em primeiro lugar, reformou a ordem de sucessão do trono, que anteriormente era dada aos varões, reservando-a à descendência das suas irmãs. Em segundo lugar, embora não cessasse de insistir sobre a primazia do poder monárquico, parece que ele governou apoiado sobre uma base popular, ou, mais exactamente, partilhando o exercício do poder com uma oligarquia: «É espantoso ver como, durante o seu reinado, os homens mais capazes de todos os que o rodeavam agiam sempre em concertação com ele e até chegavam mesmo a tomar uma certa dianteira para fazerem adoptar as medidas mais úteis, as mais justas e por vezes as mais severas» (R. P. Malzac, 1912 : 136).

O autor de que acabamos de citar a opinião, corroborada por outras fontes, também emitiu a hipótese de que os dois paradoxos poderiam muito bem ser ligados. Ele pergunta-se, de facto, se a predilecção de Andrianampoinimerina pela descendência feminina não corresponderia à idéia de «sendo uma mulher naturalmente mais dócil que um homem aos conselhos de chefes experientes, asseguraria, com uma maior certeza, a felicidade ao seu povo». E acrescenta, logo a seguir: «Segundo alguns velhos malgaches muito ao corrente das genealogias e dos usos da corte, ele tinha transmitido formalmente à nação esta idéia estranhíssima [...]. Esta idéia não podia deixar de sorrir aos grandes do reino, que com uma rainha, podiam esperar governar a seu bel-prazer» (*ibidem*).

Ninguém sequer sonharia em conceder um crédito sem limites aos relatos sobre os começos da dinastia Merina recolhidos em língua malgache pelo padre Callet no seu *Tantara' ny Andriana*. Estes relatos têm manifestamente um carácter legendário, muitas vezes mesmo mítico. Eles apresentam, no entanto, um grande interesse, pois ilustram, senão acontecimentos reais, pelo menos a maneira como os sábios malgaches

concebiam e, em larga medida, reconstruíam um passado longínquo para o porem de acordo com a história recente, esta bem atestada, e caso fosse necessário para a justificar. Não procuraremos, pois, na primeira parte de *A História dos Reis* — tradução do título original —, dados autênticos, mas antes um esquema ideológico que responde à necessidade de conceptualizar a ordem social: não a história verdadeira, mas o modelo que a meio do século XIX memorialistas e pensadores políticos propunham.

Segundo este modelo, a origem da dinastia Merina remonta aos Vazimba, ocupantes anteriores, senão primeiros ocupantes do país, e donos da terra, *tompotany* (Callet, I : 8). Duas rainhas desta raça, respectivamente mãe e filha, ou irmãs, conforme as versões, casaram com recém-chegados e deram à luz os primeiros reis, que a princípio se sucederam de irmão para irmão e depois de pais para filhos. Nos seus casamentos sucessivos, nota-se uma alternância assinalável de alianças endógamas e de alianças exógamas. Por volta de meados do século XVII, parece, um destes soberanos, Andrianjaka, expulsou os Vazimba de Tananarive, onde eles reinavam desde havia várias gerações. Em compensação, deu-lhes terras de apanágio e conferiu-lhes grandes privilégios: somente eles podiam officiar em certos rituais, presidir à circuncisão dos filhos de reis; os seus mortos, considerados como «restos sagrados», seriam a partir de então objecto de um culto.

Ora se a dinastia Merina se quer saída de rainhas Vazimba, como as tradições afirmam, os Vazimba e seus descendentes constituem, em relação a ela, uma linhagem de irmãos de mães; e nos privilégios a eles concedidos mediante a sua renúncia ao poder apercebe-se sem esforço uma analogia com aqueles que, pelo mundo fora, são tão freqüentemente atribuídos aos parentes do lado materno: divinizados, dotados de prerrogativas rituais face aos seus sobrinhos uterinos e desempenhando um papel importante na altura da sua circuncisão. É notável que em Madagascar as alianças iniciais entre as duas linhagens se renovassem ao correr das gerações. Quando, no final do século XVIII, Andrianampoinimerina acabou a submissão dos Antehiroka, últimos descendentes dos Vazimba (Callet, I : 8), concedeu-lhes um tratamento de favor por eles terem saído

de uma das esposas do seu antepassado Ralambo e ele da outra: «Vós e eu, disse ele aos Antehiroka, somos uma só pessoa, pois eu sou filho da primeira esposa de Ralambo e vós sois os filhos da segunda esposa» (Callet, III : 98). Uma dúvida paira quanto à categoria das esposas, pois lê-se algures que Ralambo escolheu para lhe suceder o seu filho secundo-génito Andrianjaka, pois ele tinha por mãe a sua primeira e principal esposa, filha de um poderoso chefe Vazimba. Talvez tenha sido mesmo devido à sua ascendência materna que Andrianjaka, mais *vasu* polinésio que natural, empreendeu, como mais acima se disse, o desapossamento dos Vazimba e os expulsou do Norte de Imerina.

Andrianampoinimerina sucedeu, por volta de 1787, ao seu avô materno, que o designou preferindo-o ao seu próprio filho, que na altura não tinha filhos. Assim, foi introduzido um laço feminino na sucessão dinástica e a verdade é que, durante toda a sua vida, Andrianampoinimerina se reclamou, através da sua mãe, não do seu avô, mas sim da sua avó Rasoherina, como se ela fosse o verdadeiro tronco da sua linhagem. Isto parece, no entanto, insuficiente para explicar a perturbação que ele impôs à ordem da sucessão ao tornar as suas irmãs «a grande casa» de onde passariam a sair os soberanos de Imerina: mesmo o seu filho, que lhe sucedeu com o nome de Radama I, merecia, a seu olhos, esse direito menos por herança paterna do que por descender de Ramorabe, rainha de Ambohidratimo, e por ser o filho adoptivo de Ralesoka, sua irmã mais velha, ela própria sem filhos e esposa do rei de Tananarive (Malzac : 158). Andrianampoinimerina fundamentou assim, sobre laços cognáticos, a reunificação, por ele levada a cabo, do reino que o seu bisavô, fiel à sucessão agnática, tinha, por volta do final do século XVII, dividido entre os seus quatro filhos.

Episódios significativos escalonam as fases desta reunificação. Não se sabe exactamente quem era Rasoherina, mas as crónicas dão à sua personagem uma importância estratégica: a única princesa, na *História dos Reis*, heroína de um romance de amor narrado em pormenor; também princesa de filiação controversa. Uma vez, dizem-na parente próxima dos soberanos Ambohimanga, cujo filho, herdeiro do trono, se

enamorado dela, embora fosse casada com um príncipe estrangeiro (Callet, II:702); outras vezes, filha de um príncipe estrangeiro, mas então irmã de Ramorabe, avó de Andrianampoinimerina e esposa do rei de Ambohidratimo (Callet, II : 700, n.º 5). Nas duas hipóteses, Rasoherina conjuga na sua pessoa traços endógamos e exógamos.

Acabámos de citar Ramorabe; esta antepassada desempenhou um papel decisivo no processo que conduziu o seu neto ao trono e levou à reunificação de Imerina. Na época em que este território estava dividido em quatro reinos e em que Andrianampoinimerina não era ainda, ele próprio, pelo lado da mãe, mais do que o neto do rei de Ambohimanga, sem esperanças dinásticas, pois que este tinha um filho, foi a Ambohidratimo visitar a sua avó. Foi ela que lhe revelou o seu destino e começou a manobrar para o seu sucesso (Callet, II : 737 segs.). Porque esta princesa estava em parte ligada aos Antehiroka, de quem obteve ajuda contra os seus próprios filhos para levar Andrianampoinimerina a reinar, mediante a promessa de respeitar os seus costumes ancestrais. Noutras circunstâncias, ela mandou matar o soberano reinante, seu neto, por este ter cometido exacções entre os Antehiroka (Callet, II:759). Por seu lado, o futuro Andrianampoinimerina teve necessidade de um largo apoio popular para suplantar o seu tio uterino Andrianajafy. Este papel dos Antehiroka destaca-se bem numa crónica local (Délivré, 1974 : 334).

Tudo leva a crer, pois, que a disputada ascensão de Andrianampoinimerina ao trono e a reunificação bem sucedida de Imerina não foram tornadas possíveis senão pelo regresso a uma configuração sócio-política temporariamente afastada em proveito da sucessão agnática: aliança de duas (por vezes, também três) linhagens que subordinam as ambições comuns as suas relações, ao mesmo tempo antagónicas e complementares no que respeita a serem, uma perante a outra, recebedoras ou dadoras de mulheres, detentoras do poder temporal ou espiritual, conquistadores ou autóctones; ou ainda, como te dizia na Idade Média, enquanto dependentes da «raça» e da «terra». Os laços cognáticos tornam-se então a pedra angular do sistema.

Os historiadores de Madagascar não parecem ter prestado atenção à transformação análoga que teve lugar exactamente na mesma época na África do Sul, no reino Lovedu. Desde, pelo menos, o início do século XVII que o poder real era exercido pelos varões, numa sucessão de pais para filhos. Cerca de 1800, o soberano reinante decretou os seus filhos inaptos e transmitiu o poder real para a sua filha; a sucessão passou de então em diante a ser de mulher para mulher (E. J. Krige, 1975). O autor a quem se devem estas informações interpreta esta mudança de linha praticamente nos mesmos termos que o padre Malzac em relação a Madagascar (*supra*, p. 122). Acrescentemos que as rainhas eram sempre engendradas por um irmão ou meio-irmão da sua mãe, em virtude de uma regra incestuosa mantida em segredo, e que tinham habitualmente por conselheiro principal um tio materno, que detinha o poder temporal; a fórmula *lovedu* acumula, assim, na mesma pessoa as funções exercidas no antigo Japão pelos parentes maternos e, como se vai ver, em Madagascar pelos primeiros-ministros, ao mesmo tempo consortes da soberana.

Krige explica a reforma pelo facto de o último rei ter filhos rebeldes das suas numerosas esposas, os quais procuravam derrubá-lo e rivalizavam ferozmente entre si para se apoderarem do poder. A sucessão em linha feminina evitou ao reino a desintegração, criando um equilíbrio durável entre as funções rituais entregues à rainha e as funções políticas assumidas pelo seu conselheiro do lado materno.

Entre os Lovedu e em Madagascar, é então como um remédio para a rivalidade entre ágnatos que a sucessão em linha uterina faz a sua aparição, sob as suas duas modalidades concebíveis: no Japão, o exercício do poder pelos parentes do lado materno; e, entre os Merina e os Lovedu, a sucessão de mãe para filha. Estas modalidades podem, no entanto, sobrepor-se parcialmente. Acabámos de o fazer notar nos Lovedu, e parece que em diversas vezes seguidas, no antigo Japão, que ilustra tão nitidamente a primeira, pelo menos roçou a segunda. A prova é esta reflexão do imperador Go-Shôshi (início do século xi), aquando do nascimento da sua filha Shôshi (a quem deram o nome da sua avó paterna, que era, ao mesmo tempo, a irmã da sua mãe), citada no *Eiga*

monogatari: «Será absurdo queixarmo-nos por a criança ser uma rapariga; poderia ser diferente se os sábios imperadores do passado nunca tivessem entronizado uma mulher como soberana» (W. H. & H. C. McCullough, 1980, n : 725). W. H. McCullough (1967 : 105-127) demonstrou bem que no Japão, na mesma época, uma mulher nobre levava para o marido senão sempre terras, pelo menos um palácio, e que estas moradas principescas eram transmitidas, na maior das vezes, por linha materna. A mulher residia nelas habitualmente e o marido visitava-a em sua casa, ou então em casa de parentes.

Os Lovedu levaram estes princípios muito mais longe, uma vez que a sua rainha não tinha o direito de ter um marido, somente amantes. Em contrapartida, é espantoso que o direito que ela tinha de desposar mulheres e de ser o «pai» legal dos filhos destas levasse de algum modo a um patrilinearismo invertido. Também o modo de reprodução das rainhas por meio de uniões incestuosas constituía, por seu turno, o que se poderia chamar de matrilinearismo invertido. Estas duas maneiras de reprodução permitiam, ainda por cima, equilibrar a própria endogamia extrema de um e a exogamia do outro, pois a rainha casava com mulheres escolhidas fora da linhagem real.

A comparação das instituições reais da Madagáscar com os costumes do antigo Japão vai oferecer-nos um outro exemplo destas estruturas invertidas. Para além das interpretações psicológicas e políticas de Malzac e de Krige, ela permite, ao que parece, atingir um esquema subjacente, comum a várias realidades arcaicas e revelador da maneira como as estruturas de parentesco se organizam e reorganizam quando no seu seio emergem formas rudimentares de Estado. Longe de tenderem para se obliterarem, atribui-se a estes laços um forte interesse e manipulam-nos. Como notam W. H. & H. C. McCullough (1980, II : 827), a propósito do Japão medieval: «Para se ter êxito na corte Heian, nada podia substituir os laços de parentesco.» Mais perto de nós no espaço, pode pensar-se no jogo incrivelmente complicado de alianças matrimoniais concebido por Blanca de Castela no século XIII para alcançar os seus desígnios políticos.

Voltemo-nos de novo para Madagáscar, onde a situação parece deveras comparável à do Japão da época Heian, salvo serem ali os poderes ponderados de outro modo. Mas os etnólogos sabem bem que a relação avuncular — nas sociedades sem escrita, primeiro esboço desses sistemas — já testemunha uma grande instabilidade: conforme os casos, privilégios idênticos pertencem ao tio materno ou ao sobrinho uterino. Em Fidji e nas ilhas vizinhas, o sobrinho apropria-se impunemente dos bens do seu tio. A relação inversa prevalece entre os Tsimihety do norte de Madagáscar: «Na altura dos sacrifícios mais importantes, os parentes maternos devem ser convidados; o irmão da mãe recebe um papel ritual [...] pode exigir ao sobrinho tudo o que lhe agrada no que respeita a alimentos e bebidas» (P. J. Wilson, 1967 :149). Quando Andrianampoinimerina criou um corpo de representantes pessoais encarregados de controlar a execução das suas ordens nas províncias, nomeou-os, de maneira reveladora, *vadintary*, «esposos da terra»; termo muito de acordo com a natureza original da dinastia Merina, saída dos recém-chegados que «desposaram a terra» na pessoa das irmãs ou filhas dos primeiros ocupantes, senhores do solo. É claro que não foi só na época evocada por Andriamasinavalona, bisneto de Andrianjaka, que os Antehiroka estiveram intimamente ligados aos soberanos «que deles tinham feito seus conselheiros e os associaram à guarda do Estado» (Callet, I : 571).

As considerações precedentes fazem luz sobre as formas aparentemente aberrantes que o exercício do poder assumiu durante o último meio-século da dinastia Merina. O trono não foi ocupado praticamente senão por mulheres, descendentes das irmãs de Andrianampoinimerina, tal como ele desejou, enquanto que uma linhagem de primeiros-ministros deteve o poder real; um deles até foi o amante oficial das três últimas rainhas. Estes ministros descendiam de Andriantsilavo, que Andrianampoinimerina já fizera seu conselheiro íntimo (Chapus e Mondain, 1953 : 9). Deste modo, o papel desta linhagem, originária de Avaradrano, o mais antigo distrito de Imerina, estendeu-se por mais de um século. Ora ela não só se apoiou em antepassados Tsimiambolay e Tsimahafotsy, graças a cuja ajuda Andrianampoinimerina pôde apoderar-se do trono, como

também em antepassados Antehiroka, Vazimba, pois; ela detinha mesmo, ainda no século xiX, uma parte das terras outrora concedidas a estes (Callet, I : 569-574; 571, n.º 5).

Mas, em lugar de restaurar a velha aliança, restituindo-lhe a primitiva forma, a reforma de Andrianampoinimerina fez oscilar, para o outro lado deste ponto de equilíbrio, o sistema que o substituíra por um tempo. A sucessão transformou-se, de agnática em uterina e, por este facto, os papéis respectivos das duas linhagens foram invertidos. Mesmo que os últimos Antehiroka não pudessem desposar as rainhas senão por mancebia, as conotações sexuais da «raça» e da «terra» viram-se permutadas. Continuava a ser o mesmo sistema, mas representado pela sua imagem ao espelho.

Em contrapartida, este estado final do sistema aproximou-o ainda mais daquele que vigorava no Japão na época Heian; com esta diferença, no entanto — mas basta enunciá-la para se perceber a simetria das duas fórmulas —, de os Fujiwara fazerem desposar as irmãs ou as filhas por imperadores obrigados a abdicar a favor de herdeiros de tenra idade, em nome dos quais o avô ou os tios maternos exerciam o poder, enquanto que aqui os Antehiroka (ou supostos tais) eliminavam fisicamente, segundo as necessidades, o ocupante do trono (foi o destino de Radama II) e faziam reinar herdeiras que obrigavam a tomá-los como favoritos, a fim de exercerem o poder em seu nome como «esposos reais [...] título do chefe que exerce o comando e cumpre as funções de primeiro-ministro» (Callet, II :718). No Japão, lê-se no *Okagami*, (H. C. McCullough, 1980), o regente Fujiwara Michinaga (966-1027) foi sucessivamente sogro de três imperadores. Oito séculos mais tarde, em Madagáscar, o ministro Rainilaiarivony casou, sucessivamente, com três rainhas.

No tempo de Ramorabe, os Antehiroka, descendentes dos Vazimba, ajudaram o futuro Andrianampoinimerina a conquistar o poder real. Também no Japão do século VII o fundador histórico do clã Fujiwara contribuiu fortemente para estabelecer a monarquia absoluta em benefício da linhagem imperial. Como os Vazimba, os Fujiwara receberam ofícios religiosos hereditários, ficando encarregados de celebrar os ritos da corte e de presidir às grandes cerimônias. E, como os

Antehiroka que se reclamavam Vazimba, os Fujiwara pretendiam descender de um clã também largamente mítico, os Nakatomi.

É por isso revelador que os mais antigos textos japoneses ofereçam uma espécie de projecção retrospectiva, aumentada até às dimensões do mito, desta relação dupla, atestada pela história, entre duas linhagens. Quando Amaterasu, deusa solar e tronco principal da linhagem imperial, ofendida, se encerrou numa gruta e privou os deuses da sua luz, estes recorreram a uma artimanha para de lá a tirarem. Mas era preciso impedi-la de voltar para o seu refúgio. O deus ancestral dos Nakatomi encarregou-se disso com um associado, barrando-lhe a retirada com uma corda esticada e cantando um hino religioso (*Nihongi*: I, 45-49; *Kojiki*: 84-85). Por dois meios, um negativo e outro positivo, de coacção que prefiguram as manobras de duplo sentido do clã Fujiwara perante a família imperial e nos quais é tentador reconhecer também a mistura de sedução e de violência de que, segundo relatos autênticos, os ministros malgaches do século xiX fizeram uso, em diversas circunstâncias, na pessoa das suas rainhas.

OBRAS CITADAS

ASTON, W. G.:

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, Supplement I), 2 vols., London.

CALLET, PADRE:

1953-1958 *Histoire des Rôis*, trad. francesa do *Tantaran" ny Andriana*, por G. S. Chapus e E. Ratsimba, 3 vols., Tananarive.

CHAPUS, G. S. E G. MONDAIN:

1953 *Rainilaiarivony: un homme d'État malgache*, Paris.

DÉLIVRÉ, A.:

1974 *L'Histoire des Rôis d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Klincksieck, Paris.

- EIGA MONOGATARI, ver W. H. and H. C. McCullough, 1980.
- GENJI MONOGATARI, ver Seidensticker.
- GROVES, M.:
 1963 «The Nature of Fijian Society: A Review», *Journal of the Polynesian Society*, 72.
- KOJIKI, ver Shibata.
- KRIGE, E. J.:
 1975 «Divine Kingship, Change and Development», in Fortes e Patterson, eds. *Studies in African Social Anthropology*, London.
- MCCULLOUGH, H. C.:
 1980 *Okagami, the Great Mirror. Fujiwara Michinaga and his Time*, Princeton University Press.
- MCCULLOUGH, W. H.:
 1967 «Japanese Marriage Institutions in the Heian Period», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 27, Cambridge, Mass.
- MCCULLOUGH, W. H. AND H. C.:
 1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period (Eiga monogatari)*, 2 vols., Stanford University Press.
- MALZAC, PADRE:
 1912 *Histoire du Royaume Hova*, Tananarive.
- NAYACAKALOU, R. R.:
 1955-1957 «The Fijian System of Kinship and Marriage», *Journal of Polynesian Society*, 64, 66.
- NIHONGI, ver Aston.
- OKAGAMI, ver H. C. McCullough, 1980.
- SAHLINS, M. D.:
 1962 *Moala. Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor.
- SEIDENSTICKER, E. G.:
 1978 *The Tale of Genji*, by Murasaki Shikibu (*Genji monogatari*), Tut Books, Ch. E. Tuttle Company, 2 vols., Tokyo.

SHIBATA, M. E. M.:

1969 *Kojiki*, Maisonneuve et Larose, Paris.

TANTARAN' NY ANDRIANA, ver Callet.

WILSON, P. J.:

1967 «Tsimihety Kinship and Descent», *África*, XXXVII/2.

Yi PANGJA:

1973 *The World is One. Princess Yi Pangja's Autobiography*,
Taewon Publishing Co., Seoul and Los Angeles.

ZONABEND, F.:

1980 *La Mémoire Longue*, PUF, Paris.

CAPÍTULO VI

DO CASAMENTO NUM GRAU APROXIMADO

A despeito de conhecimentos acrescidos e de um imenso trabalho de reflexão teórica, um velho problema continua a rastejar no espírito dos especialistas em parentesco e casamento, historiadores de instituições e etnólogos. Como é que sociedades das mais diversas, quando toleram ou desfavorecem as uniões entre graus aproximados, as permitem entre filhos nascidos do mesmo pai mas de duas mães diferentes e os proíbem no caso inverso, embora a regra seja, nelas, patri-linear, ou, pelo menos, quando uma tal orientação prevalece nas condutas ou na ideologia?

Desta contradição aparente Atenas oferece-nos um exemplo clássico, mas não parece que, depois de séculos, a solução tenha progredido muito. A questão posta por Hume: «Qual poderia ser a razão pela qual as leis gregas permitiam desposar I irmã do lado do pai e proibiam casar com a do lado da mãe?» (*An Enquiry Concerning the Principles of Morais*, secção IV) — e à qual dá uma resposta que hoje estimamos inadequada — vem ao de cima, quase nos mesmos termos, após duzentos e trinta anos: «[...] se apenas conta a hereditariedade paterna, como se explica a existência, em Atenas, de uma lei que proibia qualquer união entre os filhos nascidos de

uma mesma mãe, mas de pais diferentes?» (Loraux, 1981 : 130). Contrariamente a Atenas, ignoramos quase tudo do modo de descendência dos antigos Semitas, da sua evolução ou das suas flutuações, desde os tempos arcaicos até Ezequiel e para além deste. Mas, a propósito da Bíblia que diferencia em diversos locais as duas meias-irmãs, uma que se podia desposar e a outra que não podia, os especialistas põem-se há muito tempo a mesma questão (Westermarck, 1922, II : 95-97)-

Os etnólogos a mesma dificuldade enfrentam a propósito das sociedades sem escrita. Os índios Kwakiutl, da Colúmbia Britânica — aos quais se reconhece geralmente uma orientação patrilinear, não obstante as regras híbridas que presidem, entre eles, à transmissão de categorias e de títulos — autorizavam o casamento entre germanos do mesmo pai, mas não entre os nascidos da mesma mãe. Tratava-se, para eles, de um princípio de tal modo indiscutível que, ao enunciá-lo, George Hunt, o informador de Boas, sentiu necessidade de acrescentar: «Nunca vi ninguém fazer isso (i. e., o casamento do último tipo) e nunca ninguém me disse que isso se fizesse em outras tribos» (Boas, 1921 :1345). É sobre este costume recorrente no tempo e no espaço, que, sem pretender esclarecê-lo completamente, eu gostaria de fazer aqui alguns reparos, inspirados pela leitura do seu belo livro, no desejo de poder responder à pergunta de Madame Nicole Loraux,

Em primeiro lugar, a regra ateniense ilustra um caso particular de uma situação mais geral: a de sociedades desigualmente, mas sempre nitidamente, orientadas para a predominância do direito paterno, nas quais, todavia — segundo a justa expressão de J.-P. Vernant (1974 :112), a propósito da Grécia —, «as regras de proibição do incesto são mais estritas do lado materno». Os exemplos, directos ou indirectos, são tão numerosos em todo o mundo que bastará citar alguns, tomados ao acaso, sem tornar mais pesada com referências uma enumeração de que não procurarei esconder o carácter impressionista.

Em Sumatra, os Karo Batak têm um termo especial para os primos cujas mães pertencem ao mesmo clã, mas não para aqueles cujos pais estão neste caso e que são os únicos que,

em rigor, se podem casar. Os Buna de Timor proíbem formalmente o casamento com uma prima paralela matrilateral. O mesmo, um pouco por toda a parte, em Madagascar.

Na Polinésia, nas ilhas Tonga, os germanos com o mesmo pai são tidos por rivais, logo numa relação de parentesco mais afastada que os germanos com a mesma mãe, chamados «da mesma corda». Palau, na Micronésia, proibia o casamento entre filhos de irmãs.

Três rápidas sondagens em África, da Nigéria ao Ghana, entre os Bantus centrais e, finalmente, entre os Nilotas, fornecem resultados comparáveis. Como em Tonga, os Yoruba consideram que os filhos da mesma mãe são mais próximos entre si do que os do mesmo pai. Os Itsekiri proíbem o casamento entre *omere*, pessoas que têm uma mulher por antepassado comum, mas toleram-no entre *egusa*, pessoas cujo antepassado comum é um homem. A terminologia de parentesco do Benin assimila os germanos uterinos a germanos completos. Os Edo do Noroeste autorizam o casamento entre meios-germanos com o mesmo pai. Diversos povos da Nigéria setentrional proíbem o casamento com qualquer parente do lado da mãe, mas permitem-no com parentes afastados do lado do pai. No Ghana, os Gonja proíbem o casamento com a prima paralela matrilinear, e os seus vizinhos LoWiili entre os descendentes de irmãs. Os Luapula da Zâmbia proíbem-no dentro da mesma linhagem e mesmo dentro do clã da mãe. Entre os Bantus patrilineares, onde o rei desposa a sua meia-irmã, as uterinas, não as agnáticas, são as mais rigorosamente proibidas. Também os Baganda, que proscrevem o casamento dentro do clã da mãe, restringem o incesto real à meia-irmã agnática; em contrapartida, os Bantus matrilineares não o concebem senão com uma meia-irmã uterina, mas nesse caso os filhos desta irmã não têm direito de sucessão por serem equiparados aos filhos comuns do rei. Os Tswana desaprovam o casamento com a prima paralela matrilateral, «demasiado semelhante à irmã», dizem. Os Venda proscrevem o casamento com a filha da irmã da mãe. Entre os Nuer do Alto-Nilo, enfim, não há forma pior de incesto do que o com uma mulher aparentada pelo lado da mãe. Colocando-se num ponto de vista mais geral, F. Hérítier (1981 :104) nota que

os sistemas de parentesco do tipo omaha, freqüentes em África, «não admitem o casamento com a filha da irmã da mãe».

Abordemos agora o problema por um outro aspecto. A África e a Nova Guiné oferecem numerosos exemplos de sistemas de parentesco que permitem transformar ágnatos em não-ágnatos, e vice-versa, umas vezes em direito, outras vezes só de facto. Na Nova Guiné, os casos dos Mae Enga, o dos Tombema Enga, ou ainda o dos Manga, foram por demais descritos, analisados e discutidos para que seja necessário voltar a eles. E sabe-se que também em África é freqüente que um laço feminino numa genealogia seja, após duas ou três gerações, contado por um laço masculino, de modo que, mesmo entre os Nuer, os cognatos se encontram metamorfoseados em ágnatos.

Ao contrário, as linhagens reais dos Yoruba conseguem conservar um efectivo restrito graças a dois processos complementares: expulsam do seu seio colaterais demasiado poderosos e incitam os colaterais demasiado pobres a integrarem-se na linhagem materna na esperança de obterem terras, mas renunciando, ao mesmo tempo, aos seus direitos dinásticos. Após duas ou três gerações, estes antigos ágnatos, tornados cognatos, tornam-se definitivamente plebeus (Lloyd, 1960). Dentro do mesmo espírito, é descrito, entre os Basuto e os Buganda, o movimento regular que, no seio da estrutura social, empurra para a periferia os colaterais reais em proveito dos descendentes directos do soberano, que tomam o seu lugar; e que empurra ainda para mais longe as gentes comuns, por sua vez desalojadas pelos membros da linhagem real. Assim se forma uma categoria especial de «príncipes camponeses», ou «príncipes rejeitados», que permanecem, sem dúvida, colaterais em linha agnática, mas perdem as prerrogativas deste estado, a começar pela principal: já não podem suceder. Observam-se os mesmos mecanismos entre os Shilluk, nos Camarões e em Bali. Os Swazi do sul da África limitam os efectivos da casa real criando novos subclãs sem direito à sucessão, para os quais o soberano reinante rejeita progressivamente os seus colaterais que se aproximaram demasiado do trono. O mesmo se passava no antigo Japão: o Código Tahiô, promulgado em 701, retirava a qualidade de príncipes aos

descendentes do imperador a partir da sexta geração (na realidade, parece, mais na terceira ou quarta); dotados de novos nomes, tornavam-se nos troncos principais de novas linhagens pertencentes à nobreza vulgar. Em todos os casos, no entanto, estes não-ágnatos *ad hoc*, se assim se pode dizer, recomençariam a procriar ágnatos para a sua linhagem de origem de cada vez que um soberano viesse a desposar uma das suas filhas.

Avancemos mais um passo. Conhecem-se na Nova Guiné e em África nomenclaturas de parentesco baptizadas «sistemas omaha parciais» pelos especialistas na primeira região, no sentido em que a obliquidade característica das nomenclaturas crow-omaha não aparece senão de um só lado, em vez dos dois. Os africanistas exprimem-se quase nos mesmos termos: «O princípio da unidade da linhagem, apresentado por Radcliffe-Brown, apenas se aplica aqui de maneira unilateral», escreveu, por exemplo, J. H. M. Beattie (1958 : 14) a propósito de um sistema em que a prima cruzada matrilateral e a filha do seu irmão são, como a tia materna, chamadas pela mesma palavra «mãezinha» e em que todos os ágnatos da esposa, seja qual for o seu nível de geração, são confundidos por um homem, sob os nomes de «pai (ou mãe) da minha mulher», enquanto que nenhum termo englobador existe para os esposos dos ágnatos sem distinção de geração.

A análise das formas da Nova Guiné sugere que nomenclaturas em que a prima cruzada matrilateral é designada como a mãe talvez tenham por objectivo, em todo o caso por resultado, distanciar o retorno das alianças com o clã ou a linhagem da mãe. Por outras palavras, esses sistemas levantam menos obstáculos, para um homem, a um casamento de um tipo conforme aos das suas ágnatas, do que aos dos seus ágnatos. Beattie explica a assimetria da nomenclatura da aliança entre os Banyoro com o facto de cada membro masculino do grupo agnático de Ego ser levado a estabelecer laços com uma linhagem de afins diferente (*l. c.*, p. 13). Da mesma forma, as proibições matrimoniais dos Tullishí, de quem Nadei (1950 : 350) pôs a assimetria em evidência, esclarecem-se quando se lhes aplica a regra segundo a qual Ego, a quem estão proibidas as mulheres do seu próprio clã matrilinear e do clã matrili-

near do seu pai, não pode contrair um casamento do mesmo tipo do do seu pai e do pai do seu pai.

Temos estado a referir-nos a sociedades que, para muitas de entre elas, desfavorecem os ciclos mais longos quer em proveito de ciclos curtos (desde o casamento por troca, até ao incesto real com a meia-irmã agnática, passando pelo casamento com a prima cruzada patrilateral), quer em benefício de alianças inteiramente novas que podem então ser consideradas como casos-limite de ciclos longos: levados a um ponto em que a própria noção de ciclo se anula. Essas sociedades oferecem-se assim a liberdade de escolherem, conforme o momento e a ocasião, entre ciclos de aliança ultracurtos e ciclos de tal modo extensos (pense-se nos Itsekiri, já citados, que proíbem o casamento entre pessoas que tenham um antepassado em comum até à sétima geração), que as alianças se tornam entre eles sistematicamente dispersas.

Não é o que se passa com os Lovedu, sobre os quais E. Krige e Leach fizeram nascer ou alimentaram tantas incertezas, cujo caso não deve ser interpretado desta maneira. Preferencial com a prima cruzada matrilateral, o casamento lovedu não pertence, no entanto, à troca generalizada senão como um caso-limite, em que a diferença com a troca restrita é anulada devido a uma inaptidão para pensar as transacções matrimoniais de outra maneira que não seja com pagamento à vista. Num sistema como este, em vez de se trocaram mulheres por mulheres, elas são trocadas por gado; mais exactamente, dá-se gado para ter uma mulher e entrega-se uma mulher para recuperar o gado. Os ciclos — que não se encerrariam senão na condição de postular uma equivalência integral entre a mulher e o gado — abortam a partir do momento em que uma irmã de pai renuncie a fazer valer o seu direito ao casamento da sua sobrinha com o seu filho; o que não pode deixar de se produzir por diversas razões, apontadas pela própria E. Krige. É então uma outra unidade social: o *moloko* cognático mas durável, que toma as rédeas da casa lábil. Pressionada, devido à sua própria precaridade, pelo curto prazo e a regra do «toma lá, dá cá», a casa deve, num prazo mais ou menos breve, apagar-se por detrás do *moloko*, libertada das suas estratégias matrimoniais. O caso Lovedu

oferece assim uma certa analogia com o dos Mambila, dos Camarões Ocidentais, quem também praticam dois tipos de casamento: o casamento por troca, em que os parceiros recebem o equivalente exacto daquilo que deram, e o casamento por compra, que fornece a cada um a ocasião de especular em seu exclusivo proveito, que é o de adquirir à custa do parceiro o maior número possível de novos membros, antes de renunciar ao poder procriador das suas filhas (Rehfish, 1960).

Nestas condições, como se deverá interpretar a predominância patrilinear atribuída a grupos que permitem o casamento num grau mais aproximado do lado do pai que do lado da mãe? Reparemos, primeiro, que esses grupos pertencem praticamente todos a conjuntos territoriais em que se escalonam tipos de filiação ou de descendência cuja inflexão patrilinear ou matrilinear surge mais ou menos marcada. É o caso dos Kwakiutl, da costa noroeste da América setentrional. É também o dos povos que ocupam a costa e o interior do golfo da Guiné; é, enfim, o dos Bantus centrais.

Os etnólogos, sobretudo em Inglaterra, esforçaram-se por identificar e denominar os tipos extremos e os tipos intermediários com a ajuda de uma terminologia, provavelmente demasiado analítica, que distingue filiação e descendência e que caracteriza uma ou outra, ou então as duas em conjunto, por meio de vocábulos como «unilinear», «bilinear», «ambilinear», «multilinear», «utrolateral», «de dupla descendência», etc. Mas podemos interrogar-nos se a escolha destas etiquetas e a sua atribuição não dependerão da óptica particular de cada investigador, mais do que de propriedades distintivas atribuíveis às próprias sociedades. Um exame sem preconceitos da literatura mostra que, sob nomes diferentes, trata-se muitas vezes das mesmas regras ou de regras muito aproximadas, e que raramente se pode dividir em sim ou não a questão da sua pertença a um tipo. Ao passar de uma sociedade para outra, e mesmo no interior de cada sociedade, observam-se variações sensíveis. No entanto, estas não são de natureza, mas sim de grau.

Ao requintar os pormenores, ao desejar criar tantos casos quantas as «nuances» que se crê distinguir nos sistemas, não

se reconhece o essencial; a saber, que as sociedades em questão não se distinguem umas das outras por maneiras particulares de filiação ou de descendência. Em graus diversos, elas integram-se todas naquilo a que, por várias vezes, para escapar ao equívoco dos termos ingleses *nonulilineal* e *bilineal* (e da sua tradução literal), eu propus chamar de sistemas indiferenciados: aqueles em que os elementos do estatuto pessoal, os direitos e as obrigações hereditárias se transmitem indiferentemente numa ou na outra linha, ou nas duas, o que não impede que se possa pensar nelas como distintas. Ao chamar a esses sistemas, não se sabe por que critérios, umas vezes unilineares, outras bilineares, os nossos colegas ingleses e americanos empurram-nos se assim se pode dizer, para o lado dos sistemas de dupla descendência — indo por vezes mesmo ao ponto de os classificar sob esta rubrica—, enquanto que, prova-o a freqüência dos fenômenos de filiação sexual nos sistemas indiferenciados, são antes os sistemas de dupla descendência que se integram num caso particular, e como que levado ao limite, dos sistemas indiferenciados.

Em tais sistemas, a questão não é identificar o modo de filiação ou de descendência que cada um possuiria como próprio. Já sobressaía, explícita ou implicitamente, das interpretações avançadas por Audrey Richards no seu capítulo de *African Systems of Kinship and Marriage*, por Evans-Pritchard na sua *Frazer Lecture*, de 1948, e, finalmente, por G. Lienhardt num artigo, que o factor verdadeiramente pertinente deve ser procurado no poder respectivo, "*respective pull*", diz Richards, dos parentes do lado paterno e do materno, dos recebedores e dos dadores.

De facto, como recebedor, um grupo serve-se dos seus homens para reforçar a sua posição; como dador, serve-se das suas mulheres e isso seja qual for o modo de filiação. Acontece somente que em certas sociedades — ou na mesma sociedade em certas épocas, ou ainda na mesma época em meios diferentes da sociedade — esta relação torna-se tensa e que este dinamismo imprime a sua marca nos costumes. Também acontece que a relação seja ambígua, por outras palavras, que a posição de recebedor ou de dador surja superior a certos respeitos e inferior a outros. Um artigo recente de E. Bott sobre

o reino de Tonga mostra bem como, numa sociedade muito hierarquizada e de descendência indiferenciada, ciclos de troca podem entretanto encerrar-se graças à intervenção de dois parâmetros: a categoria e o poder, que variam na razão inversa um do outro; com o resultado de que, no momento em que o ciclo se fecha, «o poder político encontra-se eventualmente transformado numa alta categoria» (p. 57).

É desta relação, quer tensa, quer instável — ou as duas coisas ao mesmo tempo — que nasce o cognatismo: «Mesmo em casos em que os laços de sangue são reconhecidos, as relações organizam-se de casa para casa, de modo que o cognatismo faz a sua aparição como resultado de uma aliança entre famílias organizadas de maneira patriarcal» (Vinogradoff: 306). No entanto, o aspecto patriarcal que o grande historiador do Direito atribui às casas aliadas não deriva necessariamente desses velhos laços de sangue, anteriores, segundo ele, ao cognatismo. Mais valeria dizer que no seio da aliança a relação que uniu e opõe os recebedores e os dadores oscila entre dois pólos. Este movimento oscilatório pode produzir-se no tempo, devido a flutuações demográficas no seio da mesma sociedade; pode também opor duravelmente sociedades entre si, por causas mais profundas respeitantes à sua estrutura. Num e noutro caso, ele engendra aquilo a que se poderia chamar de pseudomorfos: aspectos da estrutura social superficialmente apercebidos como patrilinear ou matrilinear, por meio dos quais se definem os sistemas de qualquer maneira, os quais não são na realidade nem um nem outro, porque a regra de filiação ou de descendência, mesmo quando exista, não é o factor operante. Todos os debates sobre os sistemas de parentesco indo-europeus continuam empecilhados por este mal-entendido.

A primazia da relação de troca sobre o critério unilinear, da aliança sobre a filiação, explica, enfim, que os grupos permutadores possam, simultânea ou sucessivamente, praticar à sua vontade a exogamia, que permite diversificar as alianças e conquistar vantagens (à custa, todavia, de certos riscos) e a endogamia, que consolida e perpetua as vantagens anteriormente adquiridas (mas não sem expor a linhagem de momento mais poderosa aos perigos que para ela representariam colate-

rais transformados em rivais). Trata-se de um duplo jogo de abertura e encerramento, um correspondente a um modelo estatístico e o outro a um modelo mecânico: graças a um, abrem-se à história e exploram os recursos da contingência, enquanto que o outro assegura a conservação ou o retorno regular dos patrimônios, das categorias e dos títulos.

A questão por que este artigo se iniciou estava, pois, mal posta. Não se trata de saber porque razão certas sociedades favorecem uniões mais aproximadas do lado do pai do que do da mãe, *ainda que* o direito paternal pareça dominar nelas. É, pelo contrário, *porque* os parentes do lado do pai ocupam a posição mais forte a título de recebedores de mulheres que a endogamia sobretudo oferece para eles interesse e que a praticam em seu benefício. Os historiadores ensinam-nos que em França, até Filipe Augusto, as filhas do rei recebiam apanágios. No século xiii, Filipe, *o Belo*, restringiu este privilégio apenas aos herdeiros varões, a fim de que os apanágios retornassem mais cedo à coroa e para impedir que eles fossem cair, através das mulheres, em casas estrangeiras ou inimigas. O patrilinearismo é então introduzido como um modo de endogamia, ou, mais precisamente — a endogamia em filiação indiferenciada, assegurando, também ela, a conservação dos patrimônios —, está em seu lugar. Realmente, resultados equivalentes decorrem, a este respeito, da filiação indiferenciada *mais* a endogamia, ou da filiação patrilinear *mais* a exogamia: neste caso, a primeira constitui uma defesa contra os eventuais perigos inerentes à segunda. É assombroso que nas famílias reais da antiga França, ou próximas do trono, as uniões exogâmicas tenham permitido regularmente a parentes paternos ou recebedores captar patrimônios de terras, levados como dote pelas mulheres que procuravam fora.

O desequilíbrio entre recebedores e dadores também se manifesta no outro sentido. Não é perfeitamente claro por que razão os Lozi da actual Zâmbia (antiga Rodésia do Norte) «dizem que um homem não pode desposar uma mulher com a qual tem laços patrilineares», como aponta Gluckman (1950 : 173), que acrescenta: «a maior parte das tribos da Rodésia do Norte têm clãs matrilineares exogâmicos, mas também interditam o casamento entre ortoprimos do lado do pai.»

No entanto, os Lozi não são matrilineares e, embora Gluckman pareça por vezes hesitar sobre a natureza última do seu sistema, tudo mostra que este depende da filiação indiferenciada. Também se infere de múltiplas indicações dadas por Gluckman que a posição respectiva de recebedores e dadores diferia, no passado, daquela que se observa nas sociedades em que o direito paternal não é senão uma maneira de afirmar a superioridade dos recebedores: mesmo depois do casamento (de que o divórcio é a saída quase normal), a mulher continua prioritariamente ligada aos pais, o gado do casamento pago pelo homem não lhe concede um direito automático aos filhos da sua mulher, a esterilidade desta não obriga à ruptura do contrato, os parentes do marido não podem, após a sua morte,, fazer valer qualquer direito sobre as viúvas, os filhos pertencem automaticamente, não à família do marido legal, mas sim à da mãe deles ou do homem que os gerou, os ritos do casamento traduzem a hostilidade e a conciliação das duas linhagens envolvidas... À atracção da linhagem agnática (*pull of agnatic lineage ties*), tal como ela é exercida nas sociedades patrilineares, ou classificadas como tal, Gluckman opõe as motivações de ordem territorial ou económica, que, entre os Lozi, podem levar um homem a estabelecer-se (*pull a man to settle*) na patenteia da sua mãe, seja do lado do pai dela, seja do da mãe (*l. c.*, p. 201).

Mais demonstrativo aparece o Japão medieval, onde o banquete de núpcias, *tokoroarawishi*, era um acto público através do qual a família da mulher significava aceitar o marido como novo membro, daí em diante destinado a residir junto dela. Antes do banquete, a mãe da noiva, ou qualquer outra mulher idosa da família, servia bolos de arroz ao jovem casal, deitado no leito nupcial, descobria simbolicamente a presença do marido e incorporava-o na sua nova casa, fazendo-o ingerir alimentos cozinhados no lar doméstico (n.º 158, vol. 1, 1, 297, de W. H. & H. C. McCullough, na sua tradução e comentário do *Eiga monogatari*, crônica do século XI).

É verdade que os Kwakiutl, citados no princípio deste capítulo, também celebravam a entrada do genro na casa do sogro; da mesma forma, certas indicações sugerem que nos tempos arcaicos se podia desposar no Japão a meia-irmã de

mãe diferente e não a outra (Aston, 1869,1:323). No entanto, nas épocas aqui consideradas, em ambas as sociedades a soberania política era transmitida por linha paterna e podemos interrogar-nos sobre se a ambigüidade da posição respectiva de recebedores e dadores não seria o resultado da coexistência de dois princípios antagonistas, apresentando entre si uma diferença da mesma ordem que a que foi traçada pelos historiadores da Idade Média, entre poder real e laços de vassalagem. O trono imperial do Japão e a chefia entre os Kwakiutl eram, em direito, hereditários em linha agnática; mas laços de um outro tipo subordinavam o genro ao sogro. Consoante os casos, o momento ou a ocasião, a balança pode então pender para um lado ou para o outro. Do século VII ao século XI, os imperadores do Japão estavam na dependência estreita dos seus parentes maternos, pois um mesmo grupo dador de mulheres, os Fujiwara, tinha agarrado a realidade do poder, fazendo sistematicamente com que as suas irmãs e filhas casassem com os soberanos reinantes e seus eventuais sucessores. Ora, verifica-se que as uniões mais próximas eram feitas pelo lado da mãe, ao contrário dos casos que encaramos aqui: entre os séculos VIII e XI, pelo menos três soberanos desposaram uma jovem irmã da sua mãe⁽¹⁾.

Não será de excluir que a regra de Esparta, simétrica à de Atenas (casamento permitido entre filhos da mesma mãe e de pais diferentes, segundo testemunho de Philon) seja, interpretável a partir das mesmas considerações. Neste caso, a perplexidade dos autores atenienses perante a posição privilegiada das mulheres espartanas, julgada exorbitante, e perante a liberdade dos seus costumes proviria da sua visão deformada de uma sociedade em que os dadores de mulheres ultrapassavam os recebedores, em estatuto, prestígio ou poder. Era, sem dúvida, o caso de Tróia, onde Príamo reunia no palácio os filhos e os genros, com as suas esposas e filhos

(1) Forma de casamento que tem por protótipo o das duas divindades, respectivamente filho de irmã mais velha e irmã mais nova de mãe, de onde saiu Jimmu Tennô, o primeiro imperador do Japão dotado de uma natureza propriamente humana (Aston, 1896, I : 108).

respectivos. J.-P. Vernant (/ . c, p. 74) salienta na *Iliada* e em Apolodoro diversos exemplos de casamentos lendários de um homem com a sua tia materna, que, nota, não poderiam deixar de espantar os Gregos. Documentado nos mínimos pormenores sobre vários séculos, o caso dos Fujiwara parece de natureza a esclarecer, sob o ângulo em que me coloquei, as condições sociológicas favoráveis a este tipo de união, ou ainda, raciocinando *a contrario*, ao outro tipo para o qual as leis de Atenas dirigiram há mais tempo as atenções.

OBRAS CITADAS

ASTON, W. G.:

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London), 2 vols., London.

BEATTIE, J. H. M.:

1958 *Nyoro Kinship, Marriage and Affinity* (International African Institute, Memorandum XXVIII).

BOAS, F.:

1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (35th Annual Report, Bureau of American Ethnology), 2 vols., Washington D. C.

BOTT, E.:

1981 «Power and Rank in the Kingdom of Tonga», *Journal of the Polynesian Society*, 90/1.

EVANS-PRITCHARD, E. E.:

1948 *The Divine Kinship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge University Press.

GLUCKMAN, M.:

1950 *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and Zulu of Natal* (in *African Systems of Kinship and Marriage*, edited by Radcliffe-Brown and Daryll Forde, Oxford University Press.

IIÉRITIER, F.:

1981 *L'Exercice de la Parenté*, Gallimard-Le Seuil, Paris.

- KRIGE, E. J.:
 1975 «Asymmetrical Matrilateral Cross-Cousin Marriage — The Lovedu Case», *African Studies*, 344.
- LEACH, SIR E.:
 1961 *Rethinking Anthropology* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, n.º 22), Athlone Press, London.
- LIENHARDT, G.:
 1955 «Nilotic Kings and their Mother's Kin», *Africa*, XXV.
- LLOYD, P. C.:
 1960 «Sacred Kingship and Government among the Yoruba», *Africa*, XXX.
- LORAUX, N.:
 1981 *LES Enfants d'Athena*, Maspero, Paris.
- MCCUIXOUGH, W. H. AND H. C.:
 1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period*, 2 vols., Stanford University Press.
- NADEL, S. F.:
 1950 *Dual Descent in the Nuba Hills* (in *African Systems of Kinship and Marriage*, I. c).
- REHFISH, F.:
 1960 «The Dynamic of Multilineality on the Mambila Plateau», *Africa*, XXX.
- RICHARDS, A. I.:
 1950 *Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu* (in *African Systems, etc*, I. c).
- VERNANT, J.-P.:
 1974 *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Maspero, Paris.
- VINOGRADOFF, SIR P.:
 1920 *Outlines of Historical Jurisprudence*, Oxford University Press.
- WESTERMARCK, E.:
 1922 *The History of Human Marriage*, 3 vols., The Ailerton Book Company, New York.

O MEIO AMBIENTE E AS SUAS REPRESENTAÇÕES

«Os seres particulares inteligentes podem ter leis por eles feitas: mas também as têm sem que por eles tenham sido feitas. Antes de ter havido seres inteligentes, eles eram possíveis; tinham então as relações possíveis e, por consequência, as leis possíveis.»

MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, livro I,
cap. 1.

CAPÍTULO VII

ESTRUTURALISMO E ECOLOGIA

É para mim um grande prazer voltar ao Barnard College após trinta anos, ou quase, e ter sido convidado para aqui honrar a memória da Decana Virgínia Gildersleeve. Ela acolheu-me com muita gentileza quando, refugiado em Nova Iorque, durante os anos da guerra, me fui apresentar a ela para lhe agradecer o seu empenho em encarregar-me de uma cadeira durante o curso de verão que se avizinhava. Devia este inesperado convite à gentileza de Gladys A. Reichard e gostaria de associar à homenagem de hoje esta excelente mulher, grande etnóloga, que ensinou aqui durante mais de trinta anos. Conhecemo-nos aquando das pequenas reuniões que preludiaram a fundação do Círculo Lingüístico de Nova Iorque e freqüentava a sua casa, perto de Barnard, para onde ela gostava de convidar colegas e amigos. Escrevia então a sua grande obra *Navaho Religion*, cuja orientação estruturalista talvez preserve qualquer coisa das nossas conversas, nas quais participava Roman Jakobson; ela teve a gentileza de me lembrar no seu prefácio.

Jamais esquecerei a minha angústia quando entrei em Barnard para aí dar a minha primeira aula. Já ensinava na New School for Social Research, mas aqui tratava-se de outra coisa. Os auditores da New School eram, na sua maior parte,

adultos que exerciam uma profissão, que ali se dirigiam para completar a sua cultura geral, ou para se instruírem num determinado domínio; freqüentemente estrangeiros de nascimento e refugiados, como eu, o seu inglês não era melhor do que o meu. Em Barnard, eu via-me admitido pela primeira vez numa escola americana de velha cepa e onde o grande Boas exercera durante anos. Diz-se mesmo que de todos os seus cursos, aquele que dava em Barnard, destinado a principiantes, era o seu preferido.

Quando me instalei atrás da mesa e comecei o meu curso sobre os índios Nambikwara, a minha angústia transformou-se em pânico: estudante alguma tomava notas; em lugar de escreverem, tricotavam. Continuaram assim até ao fim da hora, desatentas, parecia, ao que eu dizia ou tentava dizer no meu inglês desajeitado. Tinham escutado, no entanto, pois, acabada a aula, uma jovem (ainda a vejo: graciosa, esguia, cabelos encaracolados, curtos, louro acinzentado, vestida de azul) veio ao meu encontro; tudo isso é interessantíssimo, disse-me ela, mas é preciso saber que *desert* e *dessert* são palavras diferentes (1). Perdoar-me-ão que evoque aqui este insignificante incidente. Ele ocorreu aqui mesmo e atesta que nesta época longínqua já eu me interessava pela ecologia e que a misturava, pelo menos, no plano lingüístico, com a cozinha, da qual iria mais tarde servir-me para ilustrar certos aspectos do funcionamento estrutural do pensamento. Uma vez que esta conferência tem justamente por título «Estruturalismo e ecologia», a reprimenda outrora recebida de uma estudante de Barnard propiciou-me uma entrada em matéria não muito afastada do tema.

Os meus colegas anglo-saxões taxam freqüentemente de «idealismo» ou de «mentalismo» a perspectiva estrutural sob a qual, desde há um quarto de século, eu abordo o estudo dos factos sociais. Chegaram mesmo a classificar-me de hegeliano. Alguns críticos acusam-me de fazer das estruturas do espírito

(1) *Desert* e *dessert*, respectivamente *deserto* e *sobremesa*, em inglês, podem prestar-se a ridículas confusões quando mal pronunciados os *ss*, que na primeira palavra tem o valor aproximado de *z* e na segunda o valor aproximado dos nossos dois *ss*: (*N. do T.*)

a causa da cultura, por vezes mesmo de as confundir. Ou então crêem que pretendo dirigir-me directamente às estruturas do espírito, a fim de aí descobrir aquilo a que chamam, por ironia, os «universais lévi-straussianos». Se tal fora o caso, o estudo dos contextos culturais no seio dos quais o espírito opera e através dos quais ele se manifesta, ofereceria, de facto, pouco interesse. Mas, então, por que razão teria eu escolhido tornar-me etnólogo, em lugar de seguir a carreira filosófica a que os meus estudos universitários me destinavam? E como acontece os meus livros prestarem tanta atenção aos mais ínfimos pormenores etnográficos? Por que me esforçaria eu por identificar com precisão as plantas e os animais conhecidos de cada sociedade, as suas utilizações técnicas particulares e, tratando-se de espécies comestíveis, as diferentes maneiras de as preparar: cozidas em água, em estufa ou a vapor, assadas, grelhadas, fritas, ou então secas ou fumadas, para assegurar a sua conservação? Há anos que me rodeio, para trabalhar, de globos e de mapas celestes que permitam encontrar a posição das estrelas e das constelações sob diferentes latitudes e em diversas estações, de tratados de geologia, de geografia e de meteorologia, de obras de botânica, de livros sobre os mamíferos e sobre as aves...

A razão é muitíssimo simples: não se poderia empreender uma pesquisa qualquer sem ter, de antemão, reunido e verificado todos esses dados. Já disse muitas vezes porquê: não existe princípio geral, diligência dedutiva, que permita antecipar os acontecimentos contingentes de que é feita a história de cada sociedade, as características particulares de cada ambiente que a rodeia, as significações imprevisíveis que ela escolhe dar a este ou aquele acontecimento da sua história, a este ou aquele aspecto do seu *habitat*, entre todos aqueles que poderia muito bem ter escolhido também para lhes conferir um sentido.

A antropologia é acima de tudo uma ciência empírica. Cada cultura representa uma ocorrência única, à qual é necessário consagrar a mais minuciosa das atenções para podermos, primeiro, descrevê-la, tentar compreendê-la em seguida. Só este exame revela quais são os factos, e os critérios, variáveis de uma cultura para a outra, em virtude dos quais cada uma

delas escolhe certas espécies animais ou vegetais, certas substâncias minerais, certos corpos celestes e outros fenômenos naturais, para os dotar de uma significação e pôr em forma lógica um conjunto acabado de elementos. O estudo empírico condiciona o acesso à estrutura. Porque, supondo-se que elementos idênticos tenham sido retidos aqui e ali, a experiência prova que pode ter sido por razões diferentes e que, inversamente, elementos diferentes preenchem por vezes a mesma função. Cada cultura constitui em traços distintivos somente alguns aspectos do seu meio ambiente natural, mas não há quem possa predizer-lhe quais nem para que fins. Além disso, os materiais brutos que o meio ambiente natural oferece à observação e à reflexão são, ao mesmo tempo, tão ricos e tão diversos que, de todas essas possibilidades, o espírito não é capaz de apreender senão uma fracção. Ele serve-se deles para elaborar um sistema entre uma infinidade de outros igualmente concebíveis; nada predestina um qualquer de entre eles a um destino privilegiado.

Chocamo-nos, assim, logo no princípio do jogo, com um arbitrário de que resultam dificuldades que só a experiência pode cortar. No entanto, por muito arbitrária que possa parecer a escolha dos elementos, estes organizam-se em sistema e as relações que os unem formam todos coerentes. Em *La Pensée Sauvage*, eu escrevi que «o princípio de uma classificação nunca se postula: só o inquérito etnográfico, ou seja, a experiência, pode destrinchá-lo *a posteriori* (p. 79). Em contrapartida, a coerência de cada sistema de classificação depende estreitamente de coacções próprias ao funcionamento do pensamento. Estas coacções orientam a formação dos símbolos, explicam como eles se opõem e articulam entre si.

A observação etnográfica não nos obriga a escolher entre duas hipóteses: a de um espírito plástico, passivamente modelado por influências exteriores, e a de leis psicológicas universais, porque inatas, engendrando por todo o lado os mesmos efeitos sem deixar papel a desempenhar à história e às particularidades do meio ambiente. O que nós observamos e devemos tentar descrever são antes as tentativas para realizar uma espécie de compromisso entre, por um lado, certas orientações históricas e certas propriedades do meio ambiente e,

por outro, as exigências mentais que, em cada época, prolongam as que têm a mesma natureza daquelas que as precederam no tempo. Ao ajustar-se uma à outra, estas duas ordens de realidades fundem-se e constituem então um conjunto significativo.

Nada de hegeliano numa tal concepção. As coacções do espírito a que me refiro são descobertas por uma diligência indutiva, em lugar de virem, não se sabe de onde, por obra e graça de algum filósofo que, no melhor dos casos, não faria mais do que um rápido voo, limitado a uma pequena parte do globo e a alguns séculos de história das idéias. Pela nossa parte submetemo-nos a pacientes inquéritos sobre a maneira como, por vias semelhantes ou diferentes, estas coacções se reflectem na ideologia de dezenas ou centenas de sociedades. Além disso, não julgamos estas coacções adquiridas de uma vez por todas e não as tomamos por chaves que, à moda dos psicanalistas, permitirão de futuro abrir todas as portas. Nós guiamo-nos mais pelos lingüistas: eles sabem que as gramáticas das línguas de todo o mundo têm propriedades comuns, e esperam poder, a maior ou menor termo, atingir universais da linguagem. Mas, ao mesmo tempo, eles têm a consciência de que o sistema lógico formado por esses universais será mais pobre do que não importa qual gramática em particular e de que jamais a poderá substituir. Os lingüistas sabem também que o estudo da linguagem em geral, e o de cada uma das línguas que existiram ou existem ainda no mundo, constitui uma tarefa, para falar com propriedade, interminável e que nenhum corpo finito de regras poderá esgotar todas as suas propriedades. Supondo que esses universais sejam um dia descobertos, eles apresentar-se-ão como estruturas abertas: poder-se-á sempre encontrar neles lugar para novas definições, completar, desenvolver ou rectificar aquelas que já lá figurem.

Resulta das considerações precedentes que dois tipos de determinismo actuam em simultâneo na vida das sociedades. Não seria então para espantar que, de naturezas diferentes, cada um deles pareça arbitrário do ponto de vista do outro. Por detrás de cada edificio ideológico, edificios mais antigos se perfilam. Eles continuam a repercutir os ecos de uma origem que remonta até àquele momento ideal em que, há cen-

tenas de milhares de anos mais tarde e provavelmente mais, uma humanidade balbuciente concebeu e proferiu os seus primeiros mitos. E é também verdade que em cada estágio deste desenvolvimento complexo as condições técnicas e econômicas predominantes num local e num momento determinados exercem sobre a ideologia um poder de atracção; elas inflectem-na e deformam-na de várias maneiras. Mesmo que todas as maneiras como o espírito humano funciona em sociedades diferentes — e, para cada uma delas, em momentos diferentes da sua história — suponham um equipamento comum, este maquinismo mental não funciona no vazio. As suas engrenagens encaixam-se em outras engrenagens; a observação jamais revela a parte que toca a cada uma, apenas nos damos conta dos efeitos da sua interacção.

Estes pontos de vista, de forma alguma filosóficos, são-nos impostos pela prática etnográfica mais concreta e perante cada problema particular. Vou tentar demonstrá-lo mediante exemplos retirados da análise dos mitos sobre a qual trabalho desde há cerca de vinte anos.

Os índios Heiltsuk, ou Bella Bella, estão estreitamente aparentados aos Kwakiutl, seus vizinhos meridionais do litoral da Colúmbia Britânica. Os dois grupos contam a história de uma criança — rapaz ou rapariga, conforme as versões — raptada por uma criatura sobrenatural e canibal, regra geral feminina, a quem os Bella Bella chamam Kâwaka e os Kwakiutl Dzōnokwa. Tal como as versões kwakiutl, as dos Bella Bella explicam que a criança conseguiu escapar-se-lhe; matam a ogre ou põem-na em fuga. As suas consideráveis riquezas passam para as mãos do pai do herói, ou da heroína, que as distribui à sua volta; é esta, dizem, a origem do *potlatch*.

No entanto, as versões bella bella diferem das dos Kwakiutl por um curioso incidente. O rapaz, ou a rapariga, aprende com um protector sobrenatural como reencontrar a liberdade: quando a ogre, conforme era seu hábito, fosse apanhar amêijoas durante a maré baixa, era preciso guardar os sifões, parte do molusco que ela não comia e deitava fora. A criança deve-

ria meter esses órgãos na ponta dos dedos e brandi-los. A ogre sentiria tanto medo que cairia de costas no vazio e morreria.

Porque razão uma ogre, para mais gigante, ficaria tão aterrorizada com uma coisa tão insignificante e inofensiva como os sifões das amêijoas, essas pequenas trompas moles com cuja ajuda o animal aspira e expira a água (muito compridas em certas espécies e muito cômodas para tirar o molusco cozido a vapor e embebê-lo em manteiga derretida, famosa especialidade de um restaurante perto de Times Square quando eu vivia em Nova Iorque)? Eis um ponto que os mitos dos Bella Bella deixam na sombra. Para tentar resolver o problema, é-nos necessário aplicar uma regra da análise estrutural: de cada vez que uma versão de um mito inclui um pormenor que parece aberrante, devemos interrogar-nos sobre se a esta versão que se desvia da norma não se oporá uma outra, presente noutro sítio e geralmente não muito longe.

Os termos «norma» e «desvio» devem ser aqui entendidos num sentido relativo. Uma versão escolhida como ponto de referência será chamada de «direita» e, em relação a ela, as outras surgirão «invertidas». Mas também se poderá proceder no outro sentido, com excepção de certos casos em que — dei exemplos deles nas *Mythologiques* — existem sólidas razões para crer que a transformação não foi possível senão uma única direcção. No caso de que nos ocupamos, é fácil encontrar a versão «direita». Encontra-se nos Chilcotin, habitantes do interior, a leste da cordilheira litoral. Mas os Chilcotin conheciam bem os Bella Bella e visitavam-nos com frequência no outro lado das montanhas. É evidente que as línguas diferem: o chilcotin pertence à família athapaskan. Em tudo o mais, os Chilcotin parecem-se com as tribos do litoral, das quais tomaram emprestados diversos traços da sua organização social.

O que nos diz o mito chilcotin? Conta-nos que um rapazinho de tenra idade, que chorava todo o tempo (como a menina de uma das versões bella bella), foi raptado pelo Mocho. Este poderoso feiticeiro tratou-o bem e a criança cresceu, satisfeita com a sua sorte. Quando, ao cabo de alguns anos, os seus pais e amigos descobriram o seu paradeiro, ele começou por se recusar a segui-los. Por fim, conseguiram convencê-

-Io; Mocho perseguiu o pequeno grupo e o rapazinho aterrozizou-o, brandindo como garras as mãos guarnecidas com cornos de cabras da montanha, nos quais enfiara os dedos. Ela apoderara-se de todos os dentálios (pequenos moluscos univalves semelhantes a presas de elefante em miniatura), das quais o Mocho era, naquela época, o proprietário exclusivo. Foi assim que os índios obtiveram essas conchas, que constituem para eles o mais precioso dos bens.

A continuação do mito não está relacionada com o nosso problema. Deixá-la-ei, pois, de lado, bem como as versões provenientes dos Bella Coola, vizinhos dos Bella Bella e dos Chilcotin, mas de língua salish. Essas versões conservam o incidente dos cornos de cabra e transformam o mito bella bella sobre outro eixo: a ogre, chamada entre eles Sninik, apresenta caracteres simétricos e invertidos em relação aos que lhe são atribuídos pelos Bella Bella e pelos Kwakiutl. É sob esta óptica particular que é necessário colocarmo-nos para analisar estas versões.

Limitemo-nos então aos mitos bella bella e chilcotin. Vê-se imediatamente que, até ao ponto em que deixámos a versão chilcotin, estão construídos no mesmo plano e que apenas se intervêm as conotações respectivas atribuídas a cada elemento. Um rapazinho chorão entre os Chilcotin, uma rapariguinha chorona na versão bella bella mais desenvolvida, são raptados por um ser sobrenatural: ogre fêmea com forma humana, num caso, no outro feiticeiro que sustenta, macho e com forma de ave. Para escaparem ao seu raptor, o herói ou a heroína recorrem ao mesmo estratagema: equipam os dedos com garras artificiais. Mas estas garras ou são cornos de cabras, ou são sifões de amêijoas, isto é, ou são objectos duros e perigosos provenientes do mundo terrestre, ou são objectos moles e inofensivos provenientes do mundo marinho. No seguimento disto, o mocho chilcotin cai à água e não se afoga, enquanto que a ogre bella bella se esmaga sobre os rochedos e morre. Cornos e sifões desempenham assim o papel de *meios* para atingir *um fim*. Em que consiste, exactamente, esse fim? O herói ou a heroína tornam-se o primeiro humano senhor das conchas de dentálio, ou dos tesouros da ogre. Ora todos os dados míticos ou rituais respeitantes a esta.

Kāwaka, Dzōnokwa em kwakiutl, atestam que estes tesouros provinham exclusivamente do mundo terrestre: placas de cobre, peles, couros, carne seca... Os Bella Bella e os Kwakiutl contam, em outros mitos, que a ogre roubava constantemente os salmões aos índios: esta terrena, habitante das florestas e das montanhas, não pescava peixe.

Cada mito explica assim como foi atingido um determinado objectivo através de um meio igualmente determinado. E, uma vez que temos dois mitos, cada um deles se atribui um objectivo e emprega um meio diferente. Um desses meios possui uma afinidade com a água (os sifões das amêijoas), o outro uma afinidade com a terra (os cornos de cabra) e é de assinalar que o primeiro dos meios serve para atingir um objectivo de natureza terrestre (os tesouros da ogre) e o segundo um objectivo de natureza marinha (os dentális). Por consequência, o meio aquático, se assim se pode dizer, conduz a um fim terrestre e o meio terrestre a um fim aquático.

Não é tudo. Aparecem relações suplementares entre cada meio de um dos mitos e cada resultado do outro. Os sifões das amêijoas, *meio* do mito bella bella, e as conchas de dentálio, *fim* do mito chilcotin, têm, evidentemente, qualquer coisa em comum: todos provêm do mar. No entanto, o papel que lhes foi atribuído nas culturas indígenas opõem-nos: para os Chilcotin, as conchas de dentálio são, de longe, o que o mar oferece de mais precioso. Em contrapartida, o mito bella bella não atribui qualquer valor aos sifões de amêijoa, nem sequer como alimento, uma vez que a ogre os deita fora sem os comer.

O que se passa agora com os cornos de cabra, *meio* do mito chilcotin, e dos tesouros terrestres da ogre, cuja aquisição pelos humanos será o *resultado* do mito bella bella? Ao contrário das conchas — de amêijoa e de dentális — todos esses objectos provêm do mundo terrestre. Mas os cornos de cabra, impróprios para a alimentação, servem para fabricar objectos cerimoniais: essas colheres maravilhosamente trabalhadas e esculpidas que podem ser admiradas nos museus; como obras de arte e como objectos emblemáticos, elas têm um valor de tesouro. Além disso, apesar de não serem comestíveis, as colheres constituem, como os sifões de amêijoa,

um meio cômodo (cultural num caso, natural no outro) para levar o alimento à boca de quem o consome. Assim, se o meio de um dos mitos e o resultado do outro mito se opõem, mau grado a sua proveniência comum, verifica-se um paralelismo entre o resultado do primeiro mito e o meio do segundo, que possuem, também eles, uma proveniência comum, mas — terrestre em lugar de marinha — exactamente oposta.

Apenas esbocei as relações dialécticas entre dois mitos de duas tribos vizinhas e este esboço poderia ser enriquecido e definido. Ele seria suficiente, no entanto, para demonstrar que existem regras, permitindo transformar um mito em outro, e que essas regras complicadas são, no entanto, coerentes. De onde vêm elas, então? Nós não as inventámos no decorrer da análise. Mais valeria dizer que elas emanam dos mitos. Quando o analista chega à altura de as formular, elas emergem à superfície, como manifestações visíveis de leis que governam o espírito de corpo de uma tribo que ouve os seus vizinhos a contarem um dos seus mitos. Eles talvez se apropriem dele, mas não sem o deformarem pelo efeito de operações mentais de que não são senhores. Adoptarão o mito para não se sentirem em estado de inferioridade, remanejando-o sempre, consciente ou inconscientemente, até que ele se torne o seu.

Essas modificações não se fazem ao acaso. O inventário da mitologia americana a que tenho procedido desde há muitos anos mostra que mitos, na aparência muito diferentes, resultam de um processo de transformação que obedece a certas regras de simetria e inversão: os mitos reflectem-se uns aos outros segundo eixos de que se poderia fazer a lista. Para dar conta do fenómeno, é-se então obrigado a postular que as operações mentais obedecem a leis, no sentido em que se fala de leis do mundo físico. Estas coacções, que mantêm as produções ideológicas no seio de uma isomorfia em que apenas são possíveis certos tipos de transformações, ilustram a primeira espécie de determinismo de que falei.

Mas não se responde assim a todas as questões que os mitos põem. Se se conveio em tomar a versão chilcotin como

mito de referência, deveremos interrogar-nos por que razão estes índios sentem necessidade de explicar a origem das conchas de dentálios e porque razão o fazem de uma maneira tão estranha, atribuindo-lhes uma proveniência terrestre em vez de marinha. Por outro lado, na suposição de uma necessidade que tivesse obrigado os Bella Bella a virar a imagem dos cornos de cabra a servir de garras, por que razão lhes seria necessário escolher os sífões de longueirão, entre tantos objectos presentes no seu meio ambiente natural'e que teriam servido igualmente bem para cumprir a mesma função? Enfim por que razão os Bella Bella parecem não se interessar pela origem dos dentálios, dando toda a sua atenção para riquezas de outro gênero? Estas interrogações obrigam-nos a virar-nos para um segundo determinismo, que exerce sobre a ideologia coacções extrínsecas. Ora, nem as características do meio ambiente natural, nem os gêneros de vida, nem mesmo as condições sociais e políticas eram exactamente as mesmas nas tribos da costa e nas do interior.

As tribos da família lingüística salish, que viviam no interior a leste dos Chilcotin, atribuíam um alto preço aos dentálios. Elas obtinham estas conchas dos Chilcotin e chamavam a estes, por essa razão, o «povo dos dentálios» (Teit, *The Shuswap*, p. 759). A fim de protegerem o seu monopólio e de o tornarem ainda mais prestigiante aos olhos dos seus Vizinhos, os Chilcotin tinham um interesse máximo em fazer acreditar que possuíam dentálios em quantidades inesgotáveis e que essas conchas provinham do seu próprio território em consequência de acontecimentos sobrenaturais que os tinham favorecido especialmente.

Eles disfarçavam desse modo uma realidade muitíssimo diferente; porque, de facto, os Chilcotin arranjavam as conchas mediante trocas comerciais com as tribos costeiras, as quais, do outro lado das montanhas, eram as únicas com um acesso directo aos produtos marinhos. Segundo testemunhos antigos, estas tribos costeiras mantinham relações amigáveis Com os Chilcotin. Jamais lhes fizeram a guerra, «pois repugnava-lhes afastar-se do seu domicílio habitual à beira-mar ou nn curso inferior dos rios costeiros, aterrorizadas como ficavam, ao que parece, com a idéia de terem que se arriscar no

mundo longínquo, desconhecido e hostil dos maciços montanhosos» (*ibidem*, p. 761). É espantoso que os Salish do interior, como os Thompson e os Coração-de-Sovela, que, ao contrário dos Chilcotin, ignoravam a verdadeira origem dos búzios, tivessem, para a explicar, uma série de mitos simétricos e invertidos dos seus fornecedores. Eles contavam que os dentálios tinham existido outrora no seu país e que, após determinados acontecimentos, tinham desaparecido, de modo que os índios já não podem obter hoje esses preciosos artigos senão por meio de trocas comerciais.

Com os produtos do mar e os produtos da terra, as tribos costeiras mantinham relações totalmente diversas. Entre elas, os produtos do mar diziam respeito à actividade técnica e económica: a pesca, a apanha de moluscos constituíam uma ocupação habitual dos índios da costa, que se alimentavam destes produtos ou os vendiam aos Chilcotin. Como diriam os meus colegas neomarxistas, tudo isto pertence à praxis. Quanto aos produtos da terra, os índios eram, em contrapartida, tributários das regiões montanhosas, às quais não ousavam aventurar-se e cujos habitantes os visitavam para troca de produtos terrestres por produtos do mar. Estas relações invertidas oferecem uma analogia formal com aquelas que destacámos, no plano ideológico, entre os mitos dos povos referidos, quer dizer, o facto de que, nos mitos, um meio terrestre leva a um resultado marinho e de que um meio marinho leva a um resultado terrestre. A partir de então, compreendemos a razão por que as tribos costeiras não têm necessidade de «mitificar» as conchas: estas dizem respeito à praxis; e por que razão, se a transformação mítica toma a forma de um quiasma, como acontece com frequência, se pode transferir comodamente o termo marinho da categoria de resultado para a de meio, substituindo os sifões de amêijoas pelas conchas de dentálio. Porque os sifões de um molusco e as conchas de outro estão, entre si, na mesma relação duplamente invertida que prevalece entre as ecologias respectivas dos dois tipos de populações.

Antes de lá chegarmos, consideremos primeiro os cornos das cabras. A sua *extremidade pontiaguda*, encurvada para fora e neste sentido *convexa*, faz delas armas perigosas, enquanto

que a sua *base escavada e côncava* se presta para as trabalhar em colheres, forma sob a qual elas poderão ser incluídas num tesouro. Pelo contrário, é a forma convexa e a dureza exterior das conchas de dentálio que lhes dão valor de tesouro; quanto ao interior destes univalves, contém um molusco insignificante e que não se presta para alimentação. Sob todas estas relações, as conchas de dentálio opõem-se então aos sífões de amêijoas: tubos ocos e moles, apêndices internos de moluscos bivalves que ocupam um grande lugar na alimentação dos povos costeiros. Entretanto, o mito *bella bella* recusa todo o valor alimentar aos sífões de amêijoas, que nele figuram sob o aspecto paradoxal de órgãos muito visíveis, portanto sem interesse. Assim, podem ser «mitificados» por uma razão inversa àquela que leva os povos do interior a explicar através de mitos a origem das conchas: esses povos atribuem um muito alto preço aos dentálios, mas não os têm entre eles; os povos da costa têm com eles amêijoas, mas não dão valor particular aos sífões.

Confrontado com condições técnicas e económicas ligadas às características do meio ambiente natural, o espírito não fica passivo. Não reflecte estas condições; reage a elas e articula-as logicamente em sistema. Não é tudo; porque o espírito não reage apenas ao meio ambiente que o rodeia, também tem consciência de que existem meios ambientes diferentes e de que os seus habitantes reagem a eles, cada povo à sua maneira. Presentes ou ausentes, todos esses meios se integram em construções ideológicas que se vergam a outras coacções, estas mentais, as quais constroem famílias de espíritos diversas a seguir os mesmos encaminhamentos. Dois exemplos permitir-me-ão demonstrá-lo.

O primeiro provém da mesma região dos precedentes. Atribui-lo-ei aos Seechelt, grupo de língua salish estabelecido ao norte do delta do rio Fraser. Estes índios deformam de uma maneira muito curiosa um mito espalhado a oeste das Rochosas, desde a bacia do Colúmbia até à do Fraser. Mas vejamos primeiro a vulgata; trata-se do Impostor, que persuade o filho, ou o neto, a trepar a uma árvore para apanhar as penas dos pássaros que fazem o ninho no topo. Por meios mágicos, ele faz crescer de tal maneira a árvore, que o herói deixa de

poder descer e acaba por ir dar ao mundo celeste. Aí, passa por numerosas aventuras, depois consegue regressar a terra, onde o Impostor tomara o seu aspecto físico para lhe seduzir as esposas. O herói vinga-se, provocando a queda do seu mau parente num rio, cuja corrente o leva até ao mar, ali, onde egoístas criaturas sobrenaturais aprisionaram os salmões. Essas mulheres salvam o Impostor do afogamento e prestam-lhe um bom acolhimento; ele aproveita-se disso para destruir a barragem delas e libertar os peixes. Desde então, os salmões viajam e sobem os cursos de água em que os índios os pescam para deles se alimentarem.

É um facto comprovado que os salmões são pescados sempre que regressam, todos os anos, do oceano e sobem os cursos de água para neles desovarem. A este respeito, o mito reflecte condições objectivas, de importância vital para a economia indígena, que se propõe explicar. Mas os Seechelt contam a história de outra maneira. O pai cai à água logo no princípio, não se sabe em que circunstâncias; uma mulher salva-o e recondu-lo

Aí, procura vingar-se do filho, que responsabiliza pela sua desventura e envia-o ao mundo celeste graças às mesmas manobras mágicas das outras versões. No céu, o herói encontra duas velhas e informa-as de que os salmões abundam ali mesmo junto à sua casa. Elas ajudam-no a regressar a terra, como prova de reconhecimento por esta revelação.

Na versão seechelt, por consequência, a desventura do impostor e o seu salvamento por uma mulher colocada a jusante tomam o lugar da primeira sequência das outras versões; por este facto, o episódio do afogamento deixa de fazer sentido. Inversamente, o episódio dos salmões é enviado para as aventuras no céu e esta sequência celeste é colocada após a sequência aquática, em vez de antes. Enfim, no céu já não se trata de libertar os peixes, mas somente de descobrir que eles estão lá.

Como explicar todas estas deformações? É concebível que os Seechelt tenham querido reproduzir uma narrativa dos seus vizinhos, os índios Thompson, que possuíam uma versão do mito muito completa e muito pormenorizada: tendo-a compreendido mal, desnaturaram-na. Esta hipótese

deixaria de lado um facto capital: os Seechelt vivem num ambiente geográfico diferente do dos seus vizinhos estabelecidos mais para o interior; não se podia pescar salmões no seu território, por não haver cursos de água propícios à subida dos peixes. Para pescarem, os Seechelt tinham que se aventurar entre os Stseelis, sobre o curso médio do *Harrison River*; destas incursões resultavam conflitos, por vezes sangrentos.

Uma vez que os Seechelt não tinham salmões, razoavelmente não podiam tornar um dos seus heróis culturais no autor da sua libertação; ou então, se o tornassem, esse acontecimento não poderia ocorrer cá em baixo, mas no céu: mundo imaginário em que a experiência perde os seus direitos. Esta transferência esvazia de sentido o episódio da libertação: não se põe aos Seechelt a questão de saber como se tornaram os salmões livres de subir os cursos de água, fenómeno desmentido pela experiência local; não os tendo entre si, põem-se antes a questão de saber onde estarão e preferem atribuir-lhes uma permanência metafísica a reconhecer a inferioridade real em que a ecologia os coloca perante os seus vizinhos.

Se as características do meio ambiente os levam a modificar uma parte da história, as coacções mentais exigem que outras partes sofram, por seu turno, modificações. Daí a estranha viragem que então dá o relato: o filho vinga-se sem razão aparente de uma perseguição que ainda não teve lugar; o pai visita uma dama do mar, mas não liberta os salmões; a simples descoberta, no céu, dos salmões por parte do filho substitui a sua libertação no oceano por parte do pai...

O exemplo precedente comporta uma outra lição. Se a relação entre a infra-estrutura técnico-económica e a ideologia fosse de sentido único, como a relação entre causa e efeito, poderíamos esperar dos Seechelt que explicassem em mitos por que razão os salmões faltam na sua terra, ou por que razão, tendo-os possuído outrora, eles os perderam em benefício de povos vizinhos; também poderiam não ter qualquer mito relacionado com os salmões. Mas encontramos entre eles uma coisa de todo diferente: o salmão empiricamente ausente é tornado presente pelo mito; e isso de uma maneira que dá conta do facto de que, presente noutros sítios, nem por isso o salmão deixa de estar ausente onde a sua presença

se deveria impor. Um modelo mítico desmentido pela experiência não desaparece, pura e simplesmente; também não se modifica num sentido que o aproximaria da experiência. Ele continua a viver a sua vida própria e, se se transforma, esta transformação satisfaz não as coacções da experiência, mas sim as do espírito, independentes das primeiras. No presente caso, o eixo de que a terra e o mar são os pólos, o único «verdadeiro», relacionado com as características do meio ambiente e com as da actividade técnico-económica, oscila da horizontal para a vertical. O pólo mar torna-se num pólo céu; o pólo terra já não se conota com o perto, mas sim com o baixo; um eixo empírico transforma-se num eixo imaginário. Estas mudanças implicam outras, sem relação concebível com a experiência, mas que também resultam de uma necessidade formal.

O mito seechelt ilustra, pois, de maneira espantosa, os dois gêneros de pressão que se exercem sobre o pensamento mítico e dos quais poderemos fornecer muitos outros exemplos. Não reterei senão um, particularmente significativo por, num outro contexto ecológico e cultural, um problema análogo àquele que acabámos de considerar ter recebido o mesmo tratamento.

Para os povos da família lingüística algonkin estabelecidos na zona ecológica dita «canadiana», o porco-espinho era um animal muito real. Eles caçavam-no assiduamente, pois gostavam muito da sua carne e as mulheres faziam preciosos bordados com os seus picos. O porco-espinho tinha por isso um grande lugar na mitologia. Um mito fala de duas jovens que, em viagem para uma aldeia muito afastada, encontraram um porco-espinho aninhado numa árvore cortada. Uma das jovens arrancou os espinhos ao pobre animal e deitou-os fora. O porco-espinho martirizado provocou uma tempestade de neve e as duas jovens morreram de frio. Um outro mito tem por heroínas duas irmãs sóz no mundo. Num dia em que erravam longe da sua habitação, encontraram um porco-espinho aninhado numa árvore caída e uma delas cometeu a estupidez de se sentar sobre o roedor. Todos os picos se lhe espetaram no trazeiro. Levou muito tempo a recuperar dos ferimentos.

Consideremos agora os Arapaho, também eles de língua algonkin. O porco-espinho desempenha um papel muito diferente nos seus mitos. Neles se trata de uma querela entre os irmãos Sol e Lua acerca da mulher que cada um deles queria desposar: seria melhor uma humana, ou uma rã ? Lua, que preferia uma humana, transformou-se em porco-espinho para enganar uma jovem índia. Esta cobiçou de tal maneira os espinhos, que trepou, cada vez mais alto, à árvore onde o animal simulava procurar refúgio. O porco-espinho conseguiu, com esta artimanha, atraí-la para o mundo celeste, onde retomou a forma humana e a desposou.

Como explicar as diferenças entre relatos que, importância dada ao porco-espinho à parte, parecem nada terem em comum? Muito espalhado na zona ecológica canadiana, este animal era raro, senão mesmo ausente, nas planícies para onde os Arapaho emigraram há alguns séculos. Este novo meio ambiente interditou-lhes a caça ao porco-espinho; para obterem os espinhos, tinham de fazer trocas comerciais com as tribos mais ao norte, ou empreender, não sem riscos, expedições a território estranho. Estas novas condições não parecem desprovidas de relação com as que se observam no plano técnico e económico e no da mitologia. A arte do bordado com espinhos dos Arapaho era, ao mesmo tempo, uma das mais requintadas que se conheceram e profundamente impregnada de um misticismo para que se encontrarão poucos equivalentes noutros sítios. Os Arapaho tinham o bordado como uma actividade ritual; as suas mulheres nunca iniciavam um trabalho deste género sem primeiro terem jejuado e orado, na espera de uma ajuda sobrenatural por elas julgada indispensável ao bom êxito do seu trabalho. Quanto à mitologia arapaho, acabámos de ver que ela modifica radicalmente a natureza e os atributos do porco-espinho. De animal terrestre dotado de um poder mágico, senhor da neve e do frio, ele torna-se, como nas tribos adjacentes, o disfarce animal de um ser sobrenatural de forma humana, habitante do mundo celeste e responsável por uma periodicidade biológica, em lugar de física e meteorológica. O mito precisa, de facto, que a esposa de Lua foi a primeira humana que teve regras todos os meses e que, grávida, deu à luz no prazo fixado e não arbitrariamente.

Quando se passa dos Algonkins setentrionais para os Arapaho, por consequência, as coordenadas do porco-espinho oscilam. O eixo empírico —horizontal, unindo o perto e o longe— muda para eixo imaginário —vertical, unindo a terra e o céu. Transformação idêntica à que observámos entre os Salish: porque ela se produziu quando um animal, importante do ponto de vista técnico e econômico —lá, um peixe, aqui, um roedor— vem a faltar num meio ambiente geográfico particular. Também como entre os Salish, esta transformação engendra outras, de que a determinação já não é exterior, mas sim interior. Basta perceber que, apesar das origens diferentes, existe um laço entre estas transformações, que elas fazem estruturalmente parte do mesmo conjunto, para se compreender que tanto aqui como além se trata do mesmo mito e que regras coerentes permitem transformar um deles no outro.

Num caso, as duas mulheres são irmãs; no outro, pertencem a espécies zoológicas diferentes: humanos e batráquios. As irmãs deslocam-se no plano horizontal, do perto para o longe; as outras duas mulheres deslocam-se no plano vertical, de baixo para cima. Em lugar de arrancar os picos, como a primeira heroína, a segunda é, por assim dizer, arrancada à sua aldeia pelos picos que ambiciona. Uma das jovens deita fora estupidamente os picos, a outra desejava obtê-los como objectos preciosos. Segundo os mitos do primeiro grupo, o porco-espinho aninha-se numa árvore morta caída por terra, enquanto que o porco-espinho do outro grupo trepa ao longo de uma árvore que cresce sem cessar; e se o primeiro porco-espinho retarda a marcha das duas jovens, o segundo provoca a heroína para que trepe cada vez mais depressa. Uma das jovens senta-se sobre o dorso do porco-espinho, a outra eleva-se para o apanhar. O primeiro porco-espinho é agressivo, o segundo age como sedutor; um lacera a jovem por detrás, o outro desflora-a — melhor dizendo, atravessa-a — pela frente ...

Consideradas separadamente, nenhuma destas transformações é atribuível às particularidades do meio ambiente; elas resultam, no conjunto, de uma necessidade lógica que encaideia uma série de operações umas nas outras. Se um animal

tão importante como o porco-espinho para a técnica e para a economia falta num novo meio ambiente, será somente num outro mundo que ele poderá conservar o seu papel. Também o em baixo se transformará em no alto, o horizontal no vertical, o interior no exterior, etc. Todas estas mudanças procedem de um querer obscuro: conservar a coerência das relações anteriormente concebidas pelos homens com um antigo meio ambiente. Tão forte surge a necessidade de coerência que, para preservar a estrutura invariante das relações, se prefere falsificar a imagem do meio ambiente, criar um meio ambiente imaginário, de preferência a reconhecer que as relações com o meio ambiente real se modificaram.

Todos estes exemplos ilustram o modo como se articulam os dois determinismos de que já falei. Um, impõe ao pensamento mítico coacções resultantes da relação com um meio ambiente particular; o outro traduz exigências mentais que se manifestam com constância, independentemente das diferenças entre os meios ambientes. Esta articulação recíproca dificilmente seria compreensível se as relações que o homem mantém com o meio ambiente, por um lado, e as coacções inerentes ao funcionamento do espírito, por outro, dependessem de ordens irredutivelmente separadas. Convém então interrogarmo-nos sobre estas coacções mentais, para as quais a sua própria generalidade incita a supor um fundamento natural. Senão, arriscar-nos-emos a voltar a cair nas armadilhas de um velho dualismo filosófico. Que se procure definir a natureza biológica do homem em termos de anatomia ou de fisiologia não muda nada ao facto de esta natureza corporal constituir, ela também, um meio ambiente no qual o homem exerce as suas faculdades; este meio ambiente orgânico está de tal modo ligado ao meio ambiente físico que o homem não apreende o segundo senão por intermédio do primeiro. É então preciso que entre os dados sensíveis e sua codificação cerebral, meios desta apreensão, e o próprio mundo físico exista uma determinada afinidade.

Tentemos lançar luz sobre esta relação através de uma crítica da distinção dos lingüistas entre os níveis a que eles

chamam em inglês *etic* e *emic*, termos derivados dos adjectivos *phonetic* e *phonemic* — diríamos, em francês, fonética e fonológica. Estes termos cómodos, que podemos afrancesar para «ética» e «émica», apontam para as duas maneiras como o linguísta empreende o estudo dos sons da linguagem: quer tal como os apercebemos (ou como cremos apercebê-los) pelo ouvido, mesmo que ajudado por aparelhos acústicos, quer tal como eles se revelam depois de descritos e analisados, para se atingir por detrás da matéria fónica bruta as suas unidades constitutivas. O antropólogo não faz outra coisa quando, a exemplo de um linguísta, procura conduzir ideologias empíricas ao jogo de oposições binárias e a regras de transformação.

Por muito útil que possa ser esta distinção na prática, fariamos muito mal em a levar demasiado longe e em lhe conferir um estatuto objectivo. Por si sós, os trabalhos de Lúria bastariam para nos convencer de que a linguagem articulada não é feita de sons. Este autor demonstrou que a percepção dos ruídos e dos sons musicais depende de mecanismos cerebrais diferentes daqueles por meio dos quais apercebemos os pretensos «sons» da linguagem e que uma lesão do lobo temporal esquerdo destrói a capacidade de analisar os fonemas, mas deixa a audição musical intacta. Para se justificar este fenómeno na aparência paradoxal, é necessário admitir que, na escuta linguística, o cérebro não isola os sons, mas sim os traços distintivos. Por outro lado, esses traços distintivos têm uma natureza ao mesmo tempo lógica e empírica, uma vez que aparelhos analisadores, pouco suspeitos de mentalismo ou de idealismo, os tornam visíveis sobre um écran. Segue-se que o único verdadeiro nível «ético» é o nível «ético» propriamente dito.

Pesquisas em curso sobre os mecanismos da visão conduzem às mesmas conclusões. O olho não fotografa simplesmente os objectos; ele codifica as suas características distintivas. Estas não consistem nas qualidades sensíveis que atribuímos às coisas que nos rodeiam, mas sim num conjunto de relações. Entre os mamíferos, células especializadas do córtex cerebral procedem a uma espécie de análise estrutural já começada ou levada a seu termo por células retinianas ou ganglionárias em outras famílias animais. Quer seja na retina, quer nos gâ-

glios, quer no cérebro, cada célula reage apenas a um estímulo de um certo tipo: contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, passagem do claro para o escuro ou o contrário, contorno negativa ou positivamente encurvado dos objectos, deslocamentos em linha direita ou oblíqua, da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda, no sentido horizontal ou no sentido vertical, etc. A partir de todas estas informações, o espírito reconstrói, pode dizer-se, objectos que não foram apercebidos como tal. A função analítica da retina prevalece em espécies desprovidas de córtex cerebral, como a rã; mas também se pode observá-la no esquilo. E entre os mamíferos mais elevados na escala animal, mesmo que a função analítica passe principalmente para o cérebro, as células corticais continuam uma actividade que os órgãos dos sentidos já iniciaram. Não devemos duvidar que estes mecanismos de codificação e decodificação dos estímulos externos, por meio de várias grelhas inscritas sob a forma de oposições binárias no sistema nervoso, existam também no homem. Por consequência, os dados imediatos da percepção sensível não são um material em bruto, uma realidade «ética» que, rigorosamente falando, não existem em parte alguma; eles consistem, à partida, em propriedades distintivas abstractas do real e pertencem, por isso, ao nível «émico».

Se se quiser preservar a distinção, dever-se-á inverter os sentidos respectivos que cada vez mais se dão aos dois termos. É o nível «ético», tido como o único real pelos autores imbuídos de um materialismo mecanicista e de uma filosofia sensualista, que se reduz a uma aparência, uma figura accidental, diriam em inglês um *artefact*. O nível «émico» é, pelo contrário, aquele em que as operações sensíveis e o funcionamento mais intelectual do espírito se encontram e, fundindo-se em conjunto, exprimem a sua comum adequação à natureza do real. Longe de ver na estrutura um puro produto da actividade mental, reconhecer-se-á que os órgãos dos sentidos têm já uma actividade estrutural e que tudo o que existe fora de nós, os átomos, as moléculas, as células e os próprios organismos possuem características análogas. Uma vez que estas estruturas, umas externas, as outras internas, não se deixam apreender ao nível «ético», resulta daí que a natureza das coisas é de

ordem «émica», não «ética»; é, pois, sob o primeiro ângulo que deveremos abordá-la. Quando o espírito se apodera de dados empíricos previamente tratados pelos órgãos dos sentidos, continua a trabalhar estruturalmente, por assim dizer, um material que recebe já estruturado. E não o poderia fazer se o espírito, o corpo a que pertence o espírito, e as coisas que o corpo e o espírito apercebem, não fossem parte integrante de uma só e mesma realidade.

Se a teoria estereoquímica dos odores, devida a Amoore, merecer crédito, diferenças qualitativas, impossíveis de analisar e mesmo de descrever em termos de experiência sensível, ligam-se a diferenças entre as propriedades geométricas das moléculas odoríferas. Acrescentemos um último exemplo. Não creio que na sua importante obra *Basic Color Terms*, Berlin e Kay tenham tido razão em equiparar a oposição entre o branco e o preto à oposição entre consoante e vogal. Com efeito, os mapas cerebrais dos sistemas auditivo e visual parecem, cada um do seu lado, oferecer uma grande homologia com o sistema das consoantes e com das vogais, ao mesmo tempo. Apoando-se em trabalhos de Köhler e de Stumpff, Jakobson demonstrou que a oposição visual do claro e do escuro corresponde aos fonemas *p* e *t*, que, do ponto de vista fónico, se opõem como grave e agudo, e que a mesma oposição fónica existe no sistema vocálico entre *u* e *i*. A estes dois fonemas vocálicos opõe-se um terceiro, *a*, que pelo seu cromatismo mais intenso, «menos apto à oposição do claro e do escuro», diz Jakobson, corresponde à cor vermelha, cujo nome, segundo Berlin e Kay, segue imediatamente na língua os do branco e do preto. À maneira dos físicos, Berlin e Kay distinguem três parâmetros da cor: a tonalidade, a saturação e o valor (ou luminosidade). É então espantoso que o seu triângulo inicial que incluía o branco, o negro e o vermelho, comparado com os triângulos consonântico e vocálico, também não requeria a tonalidade, isto é, o parâmetro mais «ético» dos três (no sentido em que só se pode determinar a tonalidade por um critério de facto: o comprimento de onda). Pelo contrário, para dizer de uma cor que está ou não está saturada, que tem um valor claro ou escuro, basta considerar a sua relação com uma outra cor: a apreensão da relação, acto lógico, ultrapassa

o conhecimento individual dos objectos. Ora o lugar do vermelho no triângulo elementar das cores não implica a tonalidade; o vermelho situa-se simplesmente na extremidade de um eixo cujos pólos se definem, respectivamente, pela presença do cromatismo ou pela sua ausência, a qual caracteriza todo o eixo do branco e do negro. Pode-se então definir sempre a saturação de uma cor, ou a sua luminosidade, por meio de oposições binárias, perguntando-se somente se, em relação a uma outra cor de que também não se tem a necessidade de determinar a tonalidade, o traço está presente ou se ausente. Também neste caso, por consequência, as complexidades da percepção sensível pressupõem uma estrutura lógica simples e que lhes está subjacente.

Só uma estreita colaboração entre as ciências humanas e as ciências naturais permitirá recusar um dualismo metafísico ultrapassado. Em lugar de opor ideal e real, abstracto e concreto, «émico» e «ético», reconhecer-se-á que, irredutíveis a um qualquer destes termos, os dados imediatos da consciência situam-se a meio caminho, já codificados pelos órgãos sensíveis e pelo cérebro, à maneira de um *texto* que, como todo o texto, deve ser decodificado para que se possa traduzi-lo para a linguagem de outros textos. Para mais, não há diferença fundamental entre os processos físico-químicos sobre que repousam as operações de codificação e os procedimentos analíticos seguidos pelo espírito no trabalho de decodificação. As vias e os meios do entendimento não dependem exclusivamente da actividade intelectual mais alta, pois o entendimento reveza e desenvolve operações intelectuais já em curso nos órgãos dos sentidos.

O materialismo vulgar e o empirismo sensualista confrontam directamente o homem com a natureza, mas sem verem que esta tem propriedades estruturais que não diferem essencialmente, salvo por uma maior riqueza, dos códigos por meio dos quais o sistema nervoso as decifra, e das categorias elaboradas pelo entendimento para se unir às estruturas do real. Reconhecer que o espírito não pode compreender o mundo senão porque é um produto e uma parte desse mundo, não é pecar por mentalismo ou por idealismo. É verificar um pouco mais, todos os dias, que, ao tentar conhecer o mundo,

o espírito realiza operações que não diferem em natureza daquelas que se desenrolam no mundo desde a noite dos tempos.

Censura-se por vezes aos estruturalistas o jogar com abstracções que não trincam a realidade. Tentei demonstrar que, longe de ser um divertimento para diletantes e estetas, a análise estrutural não se põe em movimento no espírito se o seu modelo não estiver já no corpo. A percepção visual começa por assentar em oposições binárias e é provável que os neurologistas aceitassem alargar esta afirmação a outros sectores da actividade cerebral. Por vias erradamente julgadas hiper-intelectuais, o estruturalismo redescobre e leva à consciência verdades mais profundas que o corpo já enuncia obscuramente; ele reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende para a única forma de materialismo compatível com as orientações actuais do saber científico. Nada pode estar mais longe de Hegel; e até de Descartes, de quem desejáramos ultrapassar o dualismo, permanecendo sempre fiéis à sua fé racionalista.

O mal-entendido talvez resulte de um facto: só aqueles que praticam a análise estrutural como um trabalho quotidiano podem conceber claramente o sentido e o alcance da sua tarefa: unificar perspectivas que durante dois ou três séculos tinham sido reputadas de incompatíveis por uma visão científica demasiado estreita: sensibilidade e intelecto, qualidade e quantidade, concreto e geométrico, ou, como hoje se diz, «ético» e «émico». Mesmo obras ideológicas cuja estrutura se revela deveras abstracta (tudo o que se inclui sob a rubrica «mitologia») e que o espírito parece elaborar sem se sujeitar demasiado às coacções da infra-estrutura técnico-económica, permaneceriam rebeldes à descrição e à análise se não se prestasse uma minuciosa atenção às condições ecológicas e às diferentes maneiras como cada cultura reage ao seu meio ambiente natural. Só um respeito quase servil pelas realidades mais concretas nos pode inspirar a confiança de que o espírito e o corpo não tenham perdido irrevogavelmente a sua antiga unidade.

O estruturalismo tem outras justificações, menos teóricas e mais práticas. As culturas ditas primitivas, que os etnólogos.

estudam, ensinam-lhes que a realidade pode ser significativa aquém do plano do conhecimento científico, sobre o da percepção pelos sentidos. Elas encorajam-nos a recusar o divórcio entre o inteligível e o sensível, decretado por um empirismo e um mecanicismo fora de moda, e a descobrir uma secreta harmonia entre esta pesquisa do sentido, a que a humanidade se entrega desde que existe, e o mundo em que ela apareceu e onde continua a viver: mundo feito de formas, de cores, de texturas, de sabores, de odores ... Nós aprendemos assim a melhor amar e a melhor respeitar a natureza e os seres vivos que o povoam, compreendendo que vegetais e animais, por muito humildes que sejam, não fornecem apenas ao homem a sua subsistência, têm sido também, desde o começo, a fonte das suas emoções estéticas mais intensas e, na ordem intelectual, das suas primeiras e já profundas especulações.

CAPÍTULO VIII

ESTRUTURALISMO E EMPIRISMO

O Sr. Marvin Harris, então professor da Universidade de Colúmbia, de que faz parte o Barnard College, não assistiu à conferência de que o anterior capítulo é a tradução francesa. Quando o texto original foi publicado nos Estados Unidos, a sua leitura inspirou-lhe uma vigorosa crítica, cuja novidade ele faz questão em reservar para L'Homme, Revue française d'anfhropologie, levando a solicitude ao ponto de criar ele próprio uma versão em francês. Mais tarde, publicou o texto inglês no seu livro Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture, New York, Random House, 1979.

L'Homme publicou o artigo de Harris com o título escolhido pelo autor: «Lévi-Strauss e os mariscos. Resposta à Conferência Gildersleeve de 1972», seguido da minha própria resposta, que abaixo se pode ler. Não creio ser de utilidade resumir o artigo de Harris, uma vez que, na minha réplica, eu retomo os seus argumentos, um por um. Ei-la então tal como apareceu, com mais três ou quatro referências.

Quando a redacção de *L'Homme* me enviou para dar um parecer ao texto de Marvin Harris, recomendei que o publicassem, embora o seu tom se afastasse daquele a que estamos habituados na discussão entre colegas. Porque, ainda que os

seus argumentos caíam em falso, este texto pareceu-me refrescante, como um dos raros entre os tão numerosos dirigidos contra a análise estrutural dos mitos, que colocam o problema no seu verdadeiro terreno: o dos factos e da nossa capacidade de dar conta deles, em lugar de se refugiar em objecções prejudiciais, muitas vezes abstractas, em nome das quais se recusa *a priori* o método, sem cuidar de saber se ele consegue mostrar a maneira como as representações míticas, na aparência arbitrárias, se articulam em sistemas que — para a reflectir, a esconder ou a contradizer — se articulam, eles próprios, com a realidade, tanto natural como social. Abreviando os preliminares, seguirei então o meu contraditor no terreno que ele escolheu.

Como ele, lamento que não disponhamos do texto em língua indígena dos *Bella Bella Tales*, de Boas, ao qual fui buscar os meus exemplos. De facto, não sabemos mesmo em que língua ou dialecto alguns desses mitos foram recolhidos. A versão mais desenvolvida do mito de Kāwaka (K.!ā'-waq!a; simplifico por comodidade), bem como uma outra, proveniente dos Awi'LidEx^u (Uwi'tlidx? Nesse caso, tribo originária de Ellerslie Lake, cf. Olson, 1955 :321. Elleslie Lake é um braço do Spiller Channel, a noroeste da aldeia de Bella Bella). Deve-se a primeira versão a George Hunt, o colaborador kwakiutl de Boas, que a soube de um tal Otsestalis. Houve diversas pessoas com esse nome (Boas, 1925 :260, n.º 1; cf. Boas, 1895b : 621; Curtis, 1915 :220, 242, 301). Este de que se trata já informava Boas em 1895 (Boas, 1932 :38, n.º 1). Ele viveu durante anos no meio dos Kwakiutl, em Fort Rupert (*ibidem* : VII) e falava correntemente kwakiutl, pois Hunt recolheu uma narrativa, ditada por ele, nesta língua (*ibidem* : 143). Há, pois, fortes probabilidades de que o mito em questão, também transcrito por Hunt, lhe tenha sido narrado em kwakiutl. Mais curtos, os dois mitos seguintes da mesma recolha foram provavelmente obtidos, um, só por Boas, em owikeno (dialecto de Rivers Inlet, na extremidade sul do território bella bella, e, do ponto de vista lingüístico, um híbrido), o outro por Boas e Hunt num dialecto mais próximo do bella bella propriamente dito. O glossário de Boas no final dos *Bella Bella Texts* distingue as duas formas.

Este problema lingüístico não é essencial, pois, como Marvin Harris sublinha, com razão, tanto em kwakiutl como em bella bella termos diferentes (que não são, todavia, os mesmos nas duas línguas) designam as amêijoas (vulgares) e os *horse clams* (1). Estou então inteiramente de acordo em excluir que Boas ou Hunt tenham podido falar em amêijoas (sem especificarem), quando o texto original dizia *horse clams*, ou de *horse clams* quando o texto dizia amêijoas. O glossário dos *Bella Bella Texts* contém mesmo verbos especiais relativos às acções incidentes sobre a espécie maior: *tstãE'mts!a* — «*to get horse clams*»; *ts.Emsi'la* — «*to cook horse clams (?)*». Só que a conclusão que se pode tirar para interpretar os mitos é oposta à de Harris, que *não* parece ver que o seu argumento se vira contra ele.

Nos três mitos ilustradores do incidente dos sifões, os mariscos são referidos em cinco ocasiões. Ora só num destes cinco casos — se se postular, como concordámos, que Boas e Hunt foram tradutores escrupulosos — podia ter figurado a palavra que traduziram por *horse clams* (2). Daqui resulta que nos outros casos não se trata daqueles; senão, Boas e Hunt teriam traduzido sempre da mesma maneira. Esta menção dos *horse clams*, limitada a um caso em cinco, deveria ter feito reflectir o meu contraditor (que, no entanto se mostra tão miudinho quanto às frequências estatísticas) e tê-lo posto em guarda contra imprudentes generalizações.

(1) Seguindo o uso franco-canadiano, a tradutora do texto de Harris traduziu *clam* por «marisco». Como este termo não é apropriado, prefiro conservar *clam*, palavra admitida pelo Petit Robert e que se pode ter por naturalizada francesa.

(2) Os dicionários portugueses, em toda a sua magnífica insuficiência, dão como tradução para *ciam* o nome vulgar de *pé-de-burro*, ou *Venus casina L.*, designação latina do molusco. Quanto a *horse-clams*, não encontramos equivalente na nossa língua. Após desnorteantes pesquisas, acabámos por determinar que *clam* será a amêijoa vulgar em um qualquer dos seus tipos, enquanto que *pé-de-burro* seria um molusco vulgar no centro do nosso país, mas nada indicando tratar-se, ou não, dos *horse-clams*, pelo que resolvemos deixá-los em inglês, tal como figuram no texto original francês. (*N. do T.*)

E não é tudo. Não só os *horse clams* aparecem uma única vez num só dos três relatos que utilizei para o incidente dos sífões, como, à parte esta menção, não têm lugar na intriga. Ainda mais, a maneira como esta se desenrola prova que a heroína não se pôde servir dos sífões.

Para nos convenceremos disso, basta ler o mito de que Harris não teme reproduzir o texto integral em anexo, na crença de que ele escora a sua demonstração. À jovem heroína prisioneira de Káwaka, a protectora sobrenatural ensina que a ogre desce todas as manhãs à praia para desenterrar as amêijoas (*to dig clams*) e que, de regresso a casa, os come, excepto os sífões, que deita fora: «'Apanha-os, acrescenta a protectora, e mete-os nos teus dedos' [...]. No dia seguinte, quando Káwaka subia a escharpa com o seu grande cesto cheio de *horse clams*, a rapariguinha exibiu um dedo. A Káwaka teve tanto medo que cambaleou. Então, a rapariguinha mostrou-lhe todos os dedos, a Káwaka despenhou-se no fundo da montanha e morreu» (Boas, 1932:95). Como se vê, os *horse clams* não desempenharam papel algum no desenrolar da intriga. Não são os seus sífões que a rapariguinha utiliza, dado que a ogre não regressara ainda; foram os sífões apanhados pela casa, sobejos de refeições anteriores, dos quais não se diz em parte alguma que provenham de *horse clams*, mas sim, com toda a singeleza, de amêijoas.

As outras versões são ainda mais vagas. Esta, recolhida em 1886, em Rivers Inlet, nem sequer fala de amêijoas: «A mulher enraizada aconselhou o rapaz a ir procurar alguns mariscos (*some shellfish*) e a meter os sífões deles na ponta dos dedos» (Boas, 1932:96). Na que se segue, recolhida sem dúvida em 1923, a protectora exprime-se assim: «A Káwaka tem o hábito de descer à praia para procurar mexilhões e amêijoas (*to get mussels and clams*). Quando ela vier a subir a montanha, metes os sífões das amêijoas (*the syphons of the clams*) na ponta dos teus dedos, etc.» (*ibidem* : 96). Em quatro repetições, por consequência, é completamente inconcebível que *shellfish*, *mussels and clams* e *clams* (por duas vezes) traduzam a palavra para *horse ciam* (tsi'mani em bella bella, tsé'mané no dialecto dos Rivers Inlet), enquanto que no glossário dos *Bella Bella Texts*, no qual Boas recolheu e analisou os termos

empregados pelos seus informadores, se encontra toda uma série de palavras para mexilhão (klwās, xawü'l), amêijoas (tse!ékwa), mariscos (ts!è'ts!-) e de verbos que se referem à apanha destes moluscos. De passagem, notemos que o texto indígena por meio do qual Harris ilustra a distinção entre amêijoas vulgares e *horse clams* designa as primeiras com uma palavra que, quanto aos informadores de Boas, tinha o sentido geral de marisco (ts !êts !Exp !at, «*shell of shellfish*» ; Boas, 1928 : 233, remetendo para 14, I. 14). Em todo o lado, pois, os sífões utilizados pelo herói ou pela heroína são uns sífões quaisquer, provenientes de uma qualquer espécie de amêijoas, ou mesmo de mariscos não especificados. Em nenhum dos textos que utilizei se atribuía um papel particular aos sífões dos *horse clams* e a minha evocação em tom divertido (toda a conferência que se faça diante de um público americano tem que comportar ritualmente um *joke*) dos *myes* (3) — é o seu nome em francês — com que me deleitava quando vivia em Nova Iorque não transgride nem o espírito nem a letra dos mitos por mim citados.

É verdade que Harris introduziu duas versões posteriores, nas quais os sífões proviriam de enormes amêijoas. A primeira em data pertence às narrativas recolhidas por Olson em 1935 e em 1949, ou seja, respectivamente doze e vinte e seis anos depois de Boas (1928 : IX) ter verificado no local que, a partir de 1923, «toda a cultura dos Bella Bella tinha praticamente desaparecido»; julgamento que o próprio Olson afirma ser, no seu tempo, muito aquém da realidade (*"of course an understatement in terms of 1933 and 1949"*, Olson, 1955 : 319). Seria então normal que, posteriormente a esta extinção, o conteúdo do mito tivesse evoluído. Conhecem-se outros exemplos disso: assim, os escultores kwakiutl contemporâneos

(³) *Joke*: em inglês no original, significa graça, dito de espírito. Quanto à palavra *myes*, mantivemo-la por causa da observação entre travessões, a fim de não se perder a intenção do autor. Significa, como é evidente, «amêijoas», ou seja, molusco que tem estado a ser referido. (*N. do T.*)

representam a ogre Dzōnokwa com os olhos à flor da cabeça e esbugalhados, sem dúvida para sublinhar a sua ferocidade, mas contrariamente às tradições antigas atestadas pelos mitos, pelas máscaras e pelos monumentos figurativos, que a representam quase cega, com dois olhos profundamente enterrados nas órbitas, ou semicerrados. No mesmo espírito, pode ter-se julgado que enormes bivalves conviriam melhor ao regime alimentar de uma ogre, ainda por cima gigante. Não é, no entanto, a única particularidade desta versão, que fica muda quanto às manias alimentares da ogre e que atribui apenas às amêijoas o poder de enfeitiçar as suas vítimas; razão pela qual a heroína recusa partilhar a refeição da sua guardiã e utiliza, para a aterrorizar, os sifões dos mariscos, que, a conselho da sua protectora, escondeu num cabaz. Embora a versão Olson faça incontestavelmente parte do mesmo grupo que as outras e se deva dar-lhe um lugar ao lado delas, a sua economia interna é tão especial que não se pode tê-la como representativa de todo o conjunto do grupo ⁽⁴⁾.

Mais tardia ainda, a outra versão, publicada um ano depois da minha conferência (o que não impediu Harris de se espantar por eu não a ter usado), apresenta traços que não se encontram em mais parte nenhuma. Segundo a informadora, foi preciso, primeiro, rasgar a extremidade dos sifões, depois virar estes como dedos de luva, a fim de expor o interior, colorido de vermelho por microrganismos tóxicos durante um certo período do ano. Nesta estação, as amêijoas ou os

⁽⁴⁾ Tanto mais que, pelo atalho da cultura material, encontramos a pista do grupo em terra salish até mais de seiscentos quilômetros ao sul do território bella bella. Os índios de Puget Sound serviam-se, para apanhar as amêijoas, de um modelo especial de cesto, chamado «canibal», que, segundo os mitos, era o que uma velha ogre utilizava para raptar as crianças que comia (Waterman, 1973:8, 12-13 e tamb. *lc*). Também ali, por conseqüências, as amêijoas (de uma espécie qualquer) estão relacionados com a ogre. Mais perto dos Bella Bella, mencionaremos a crença kwakiutl de que Bukwus, o espírito dos bosques, se alimentava de berbigões (*cockles*) e que, segundo um informador niska, os Tsimshian empregavam berbigões para caçar lontras terrestres, outros espíritos maléficos (Halpin : 21, n.º 14).

seus sífões não são comestíveis. Mas se a supressão da parte crua venenosa fosse de uso corrente na região, teríamos toda a razão em ficar surpreendidos por Hunt não o ter mencionado entre os Kwakiutl, de quem descreve as técnicas culinárias com um extraordinário luxo de pormenores. Omissão tanto mais inverosímil quanto Hunt descreve por duas vezes um tratamento do mesmo gênero aplicado ao oscabrião, que é um molusco muitíssimo diferente: antes de o comer, o pescador «raspa-o, para que a cor vermelha sobre o corpo do oscabrião desapareça»; e, mais adiante, a propósito da mulher ocupada nos mesmos preparativos: «ela raspa, com a parte cega da faca, para o retirar, aquilo que se parece com uma pintura vermelha sobre o corpo» (Boas, 1921 :485, 487). Em contrapartida, acerca da toxicidade ocasional das amêijoas, os Kwakiutl parecem ter tido pontos de vista diferentes dos da informadora bella bella. Segundo um texto, esta toxicidade seria de origem local, não sazonal: «as amêijoas de Ggê.âqê são envenenadas. É por isso que não comemos [as amêijoas provenientes desse local]» (Boas, 1910 : 377). Como que por acaso, a localidade em questão fica perto de Rivers Inlet ⁽⁵⁾. Por consequência, a segunda versão invocada por Harris parece menos reflectir um costume real e geralmente conhecido do que uma prática limitada a um grupo restrito, senão mesmo a alguns indivíduos. Poderia resultar de um amálgama tardio entre as lições tradicionais do mito e a crença atribuída aos Awi'LidEx^u (de onde provêm duas destas lições,

(⁵) Curiosamente, não é o único caso em que os mariscos pretensamente tóxicos são relegados para uma região mais setentrional, embora não se trate sempre da mesma, aqui e além: os Kwakiutl do grupo Nimkish afirmam, num mito, que as amêijoas de Koã'qem (para Nordeste, em terra tsawatenok) são venenosas (Boas, 1985a: 135). «Entre os Tsimshian (explica um informador), os mariscos são bons, os mexilhões não são tóxicos, como aqui [em Wrangell]. Em Abril, a gente do Alasca [os Tlingit] não ousa comer mariscos, sobretudo mexilhões, porque afirmam que eles, aqui, «são venenosos» (Swanton, 1909:130). Ora os Bella Bella estão ao Norte dos Kwakiutl, tal como os Tlingit estão ao Norte dos Tsimshian, os quais estão, por seu turno, ao Norte dos Bella Bella. Em contrapartida, no extremo norte do território tlingit, o grupo Yakutat

supra, p. 177) de que, para afastar os seres sobrenaturais, bastaria morder a língua e cuspir sobre eles o sangue saído da mordedura: este sangue oferece, de facto, a mesma toxicidade que o sangue menstrual, sobretudo o de uma rapariga virgem (Boas & Hunt, 1902-1905 :429-431. Cf. Boas, 1895a: 21; Boas, 1916 :481, e Swanton, 1905 :148, n.º 49). Seja qual for a maneira como se tenha formado esta versão aberrante, repetir-se-á a seu respeito o que se disse daquela que se deve a Olson: ela pertence ao grupo, mas não pode representá-lo.

A fim de as remeter, a uma e a outra, ao seu verdadeiro lugar, introduzirei eu próprio uma versão que alarga ainda, mas na direcção oposta, o reportório dos apêndices de moluscos a que vão beber os mitos para lhes confiar funções idênticas. Esta versão oferece o interesse suplementar de ser uma das mais antigas que se conhece, publicada pela primeira vez em 1895, em alemão, por Boas, em *Indianische Sagen* (pp. 224-225). Ela provém dos Owikeno de Rivers Inlet, o grupo bella bella mais meridional e fortemente cruzado da kwakiutl, tanto pela língua, como pela cultura. Como Olson (1954, *Foreword*) lembra, não sem nostalgia, esta cultura estava ainda próspera na época em que Boas trabalhava na região.

Nesta versão, a protectora sobrenatural disse a um garotinho, raptado pela ogre, que fosse apanhar mariscos (*Muscheln*), que os cozesse, depois de os limpar e de os descascar, e que fizesse dedeiras com as barbas (*Barten*). Quando o pequeno herói mostrou a mão à ogre, esta gritou: «Que tens tu aí? Nunca vi nada de semelhante e tenho medo.» Conforme

tem os seus próprios mariscos por comestíveis em todas as estações, mas afirmam que eles são por vezes tóxicos no Sul do Alasca. No entanto, os seus feiticeiros abstêm-se de comer mariscos até aos meses de Março ou Abril, época em que Dama Riqueza vai apanhá-los sobre as praias e os consome. Quando não, ficariam doentes (Laguna, 1972, 1:392, 393, 404; 11:683). Como sublinhei noutra local, a Dama Riqueza dos Tlingit e a sua congénere Haida têm vários traços em comum com a ogre dos Kwakiutl e dos Bella Bella. Poderia, assim, não ser indiferente à presente discussão que, segundo informadores tlingit, a Dama Riqueza só fez a sua aparição nas praias para nelas comer mariscos quando estes perderam uma nocividade não de origem natural, mas sim mística.

lhe fora aconselhado, o garoto remexeu os dedos, gritando, e a ogre caiu morta.

Que entendia Boas por «barbas» de molusco? Se nos reportarmos à obra monumental em dez volumes de Brehm, *Tierkben*, que, para um sábio alemão, era uma autoridade no final do século passado, podemos ler na nomenclatura anatómica dos lamelibrânquios: «*Barí oder Byssus*» (*Brehms Tierkben. Die Niederen Tiere*, von Prof. Dr. Oskar Schmidt, Leipzig und Wien, 1893 :450), ou seja aquele feixe de filamentos sedosos por meio dos quais certos bivalves se fixam, temporária ou duravelmente, aos rochedos. A menos que Boas nada tenha compreendido das conversas do seu informador e que tenha traduzido «bisso» em vez de «sifão», e «mexilhão» (ou outro bivalve sedentário) em vez de amêijoas (mas, neste caso, não teria deixado de rectificar, trinta anos mais tarde, nos *Bella Be/Ia Tales*, em que ele regressa sem comentários a esta versão, p. 95, n.^{os} 1 e 2) (6), forçoso é verificar que ali não se trata de *horse clams*. E, ao contrário das outras versões, nesta nem sequer se fala em sifões (em alemão, *Siphonéri*) e sim de um apêndice que, mesmo que Boas entendesse por *Barten* outra coisa que não o bisso, não poderia então ser um sifão. Ao contrário do que crê Harris, os mitos, tão afastados quanto é possível do empirismo rasteiro que é a doença senil do neomarxismo, não têm um conteúdo fixado de uma vez por todas e determinado de maneira rígida pelas propriedades atribuídas a um órgão particular de um gênero único de bivalve. Eles movimentam-se sobre uma gama em que se escalonam diversas ilustrações empíricas do mesmo órgão, bem como, no entanto, de outros órgãos que podem diferir entre si e mesmo provir de famílias animais distintas. Todos os termos deste paradigma são utilizáveis pelo pensamento mítico, desde que à custa de transformações que a nós compete restituir, permitam exprimir significações do mesmo tipo, não cada um por sua conta, mas opondo-se a outros termos que variam, ao mesmo tempo, que eles.

(⁶) Já em *Sagen*, 243, n.º I, ele teve o cuidado de corrigir uma falsa tradução.

Assim remetidos os *horse clams* ao seu devido lugar, não é absolutamente necessário determo-nos nas páginas que Harris consagra ao valor alimentar dos seus sífões, uma vez que estes não desempenham qualquer papel nos mitos sobre que se alicerçava a minha discussão. Que os sífões de outras amêijoas são, de facto, comestíveis, não o ignoro, eu próprio os comi sempre. A questão está em saber qual o lugar que os mitos lhes atribuem num campo semântico e que relações existem entre o lugar que lhes é dado e a prática indígena. A este duplo respeito, os textos dos autores americanos citados por Harris não ensinam nada. Em contrapartida, não é indiferente saber que velhos informadores heiltsuk (isto é, do grupo bella bella mais isento de influências kwakiutl) consideram os *horse clams* e os seus sífões como parcialmente comestíveis, enquanto que os próprios Kwakiutl os rejeitam em bloco, salvo se não tiverem mais nada para comer. Mas, uma vez mais, não se trata dos sífões de *horse clams* de que falam os nossos mitos, mas mais geralmente sífões de amêijoas e até mesmo, por vezes, de mariscos não especificados. Das indicações dadas por Harris é então conveniente reter, antes de mais nada, que antes de comer os sífões das amêijoas pequenas, é preciso tirar-lhes a pele violácea que têm; e que, segundo os seus informadores bella bella, se corta a todos os sífões uma parte não comestível, descrita como uma extremidade enegrecida nas espécies pequenas, avermelhada nas grandes. Até os comedores entusiastas de sífões de *horse clams* de que ele invoca o testemunho reconhecem que só o interior é comestível, mas não o invólucro coriáceo de aspecto repugnante e a sua extremidade córnea.

Resumamos:

- 1) A ogre Káwaka come amêijoas (mais uma vez, umas amêijoas quaisquer), mas deita fora os seus sífões; ao menos para ela, estes são, pois, incomestíveis;
- 2) Mesmo os comedores mais resolutos dos sífões de amêijoas, seja qual for a espécie destas, rejeitam o invólucro, ou vagem, e, quando ela exista, a parte córnea. Eles consideram, pois, os sífões como par-

cialmente não-comestíveis (e, afinal de contas, poderia acontecer que se tratasse aqui das partes que a ogre deitava fora e de que o herói ou a heroína se serviam para a apavorar);

É no mínimo surpreendente sugerir, como Harris faz algumas páginas adiante (14 e 16), que a ogre mostrava a sua estupidez ao deitar fora os sifões, que são a melhor parte, e que a visão destes mesmos sifões a apavora devido ao perigo mortal resultante da sua toxicidade;

Surge uma curiosa coincidência entre a distinção das duas partes, uma comestível e a outra não comestível (esta previamente cortada e deitada fora) e a oposição, feita pelos Kwakiutl, entre as partes consumíveis da cabra da montanha e uma parte não consumível, os cornos: «Quando o caçador de cabras parte para a caça, o fabricante de colheres pede-lhe que parta e lhe traga os cornos, pois o caçador só quer o sebo, a gordura dos rins e a carne do animal. Ele não quer nem os ossos, nem os cornos, e é por isso que o fabricante de colheres lhe pede [...]. E também quando o caçador mata uma cabra começa por reservar o sebo, a gordura dos rins e a carne. Finalmente, corta a pele à volta da base dos cornos; quando acaba de a cortar, pega num martelo e bate nos cornos até que eles se separam do núcleo ósseo» (texto kwakiutl de Hunt, traduzido por Boas, 1921 : 104-105). Em suma, os cornos de cabra de que, segundo a versão chilcotin, o herói se serve para aterrorizar o seu raptor ocupam na *praxis* do caçador um lugar curiosamente análogo àquele que é dado, no todo ou em parte, aos sifões dos longueirões, dos quais o seu homólogo bella bella se serve para aterrorizar a sua seqüestradora; através deste desvio imprevisto, as precisões trazidas por Harris reforçam a minha interpretação.

Passemos ao segundo dos argumentos demolidores de Harris, ou por ele tidos como tal. Eu teria fabricado de fio a pavio a tese de que os tesouros da ogre seriam exclusivamente de origem terrestre. E o meu contraditor — que nesta altura me acusa de inexactidão — acrescenta que qualquer estudante do primeiro ano sabe que, nos potlatch, se distribuía peixe, fresco e seco, ovas e óleo de peixe e nácar. De que escarnece Harris? Conheço tão bem como ele os inventários feitos pelos observadores ⁽⁷⁾, mas em passagem alguma da minha conferência eu falei de potlatch reais (e aliás, também não, de ogres reais). Os únicos potlatch invocados por mim foram os dos mitos, segundo o que esses mitos deles dizem e segundo os ritos que comemoram acontecimentos em si próprios míticos. Ora os mitos afirmam categoricamente:

- 1) Que a ogre ladra de crianças não possui senão bens de origem terrestre;
- 2) Que, apropriados pelos humanos, esses bens foram imediatamente consagrados a um plotatch, que, como demonstrarei dentro de instantes, tem o valor de um modelo.

Que mitos? Ao citar-me, a este respeito, Harris não hesita, para melhor me refutar, em amputar o meu texto de um membro de frase essencial. Ele põe-me a dizer (na sua tradução) que «os documentos mitológicos e rituais que possuímos a respeito desta Kāwaka tendem a provar que os seus tesouros provinham todos do interior das terras» (p. 17), enquanto que eu precisei no texto original: «... *this Kāwaka, or Dzōnoqwa as the Kwakiutl call her...*» Ora aí está. Sabe-se, com efeito, que os textos bella bella publicados por Boas provêm sobre-

(7) Que nem sempre confirmam a sua lista. Segundo Barret, as refeições de cerimônia oferecidas às «tribos» convidadas não compreendiam nem peixe, nem mariscos, nem animais terrestres, alimentos vulgares. Servia-se unicamente foca, baleia, frutos e outros produtos vegetais (Ritzenthaler-Parsons, 1966:91). Ora, para o pensamento kwakiutl, a foca e a baleia têm uma conotação menos marinha do que ctoniana.

tudo de Fort Rupert e de Rivers Inlet, ou seja, da terra kwakiutl ou de uma região em que a influência kwakiutl predominava. É exactamente por esta razão que os severos defensores de uma cultura bella bella «pura», aos quais Harris se refere, põem reservas aos textos de Boas, que não crêem capazes de a representar. De onde resulta que, para interpretar correctamente estes textos, é para os mitos kwakiutl que é necessário olhar, e não para aqueles de origem mais setentrional (os quais, no entanto, não dizem aquilo que Harris os põe a dizer: Corvo tem asas de cobre, não «trouxe o cobre do céu», cf. Olson, 1955 : 330). De qualquer modo, um mito que atribui ao cobre uma origem celeste trairia influências tsimshian, ou mesmo tlingit. De facto, todos os mitos «à Kāwaka» da recolha de Boas são — exceptuando o episódio dos sífões — variantes quase textuais dos mitos kwakiutl, cujo texto se encontra em Boas (1895^b:372-374; 1910:116-122, 442-445; 1935^b: 69-71), Boas & Hunt (1902-1905 : 86-93, 103-104, 431-436), Curtis (1915 : 203-298), etc. Nada para espantar nisso, uma vez que a personagem bella bella, Kāwaka não é outra senão a que é conhecida pelos Kwakiutl sob o nome de Dzónoqwa (Boas, 1928 : 224; 1932 : 93, n.º I). E quando Harris escreve, com uma suficiência tanto mais chocante quanto ele censura assim, não a mim, mas a Boas: «Até este título *Kāwaka Tales*, induz em erro, porque, na terceira narrativa bella bella, a ogre chama-se Ts!E'lk.ig.ila, ou Adzi, a rã», ignora a nota circunstanciada das *Sagen* (p. 226, n.º I), onde, a propósito da mesma personagem, Boas explica que ela não é outra senão a Tsonō'k.oa (Dzónoqwa) dos Kwakiutl, a Snênê'ik dos Bella Coola. Mesmo numa única língua, a pluralidade dos nomes nada tem de surpreendente; em kwakiutl, a Dzónoqwa também foram dados três (Boas, 1935a: 144).

Mas o que dizem os Kwakiutl sobre o tesouro da Dzónoqwa? Quando a heroína matadora da ogre penetra na morada da sua vítima, descobre grandes riquezas: «Oh, quantas riquezas ela lá tinha! Mas não comida procedente de cursos de água entre todos aqueles quadrúpedes, pois era com carne seca que ela [a ogre] tratava os seus convidados [...]. Nada havia ali que viesse dos rios e ribeiras devido àquilo que ela era (*on account of 'the way she was'*)» (Boas, 1935 b : 70). No último

estado do seu pensamento que nós conhecemos, Boas insiste nisso: «[...] Dzónoqwa, uma criatura muito poderosa, mas estúpida. Esta raça vive no interior das terras. Tem como único alimento a carne de animais terrestres. Por consequência, um dos seus, na maior parte das vezes uma fêmea, visita as aldeias para roubar peixe [...]. É a ogre que rapta as crianças que choram» [Boas, (1935) 1966 : 307].

Aí está, quanto à origem exclusivamente terrestre do tesouro da ogre. Que este tesouro, conquistado pelos humanos, inclua também objectos rituais como o cobre, as peles e bagas de conserva — produtos terrestres — e que a sua apropriação permita celebrar pela primeira vez as cerimônias de inverno e dar um potlatch, isso aparece inequivocamente em quase todos os mitos relacionados com a Dzōnokwa, bem como nos da recolha de Boas (1932 : 95) consagrados à sua homóloga Kāwaka.

Sem dúvida que outros mitos kwakiutl fazem recuar a origem primordial do potlatch às aventuras de uma princesa perdida no mar. Kōmogwa, o senhor das riquezas, recolheu-a no seu reino do outro mundo. Ali, ela procriou filhos, que, mais tarde, regressaram ao país natal da mãe, carregados de cobre e de outros presentes (Boas, 1910:267-285). Mas Komogwa, também ele canibal, ostenta afinidades concretas com Dzónoqwa. Embora seja um deus marinho, é designado por vezes como um espírito das montanhas (Boas, 1888 : 55; 1895a: 164). Uma estátua de Dzōnokwa ergue-se à entrada da sua morada (Boas, 1895a: 146). Enfim, e acima de tudo, um e outro possuem o cobre, meio essencial do potlatch e que os humanos receberam deles. No entanto, Komogwa é o mais longínquo senhor do cobre, Dzónoqwa a senhora do cobre mais próxima; por isso, é menos excepcional recebê-lo dela do que dele.

Os ritos confirmam-no, pois, para celebrar um potlatch, o chefe recebe os cobres de um assistente, que os segura empilhados dentro de um cesto (acessório habitual de Dzónoqwa); e, no momento de os distribuir, o chefe põe a si próprio uma máscara de Dzónoqwa. Nada pode manifestar de maneira mais brilhante que, para os Kwakiutl, o cobre e os outros artigos distribuídos aquando do potlatch são a cópia con-

forme das riquezas que, na época dos mitos, Dzónoqwa deixou que os humanos lhe arrancassem. Todo potlatch repete, como o seu arquétipo, o que os tesouros terrestres da ogre permitiram um dia vir a dar⁽⁸⁾.

Leitores, mais versados que o meu crítico na mitologia da costa noroeste, talvez objectem que, diversamente da Dzónoqwa dos Kwakiutl, a Kāwaka dos Bella Bella não se sustenta unicamente de alimentos terrestres, pois tem todos os dias mariscos no seu cardápio. Mas, além de os Kwakiutl conhecerem, eles próprios, uma «Dzōnokwa do mar» — a qual, mais que da água propriamente dita, é parte do mundo ctónico, cuja entrada se encontra no fundo do oceano —, a predilecção da gigante pelos longueirões, ou, mais exactamente, a necessidade que ela tem de se alimentar deles, é esclarecida por um mito kwakiutl que opõe os gêneros de vida respectivos de duas populações: os Nimkish, da ilha de Vancouver, e os Koeksotenok, do continente. A filha do chefe Nimkish, casada com um koeksotenok, foi um dia visitar os seus, com o seu rapazinho. Durante a refeição de festa dada nesta ocasião, a criança passeava-se, comendo amêijoas cozidas, cujas «cabeças» estavam cheias de um suco esverdeado que lhe escorria da boca: «as crianças do sítio troçaram dele, pretendendo que estava a vomitar, mas, na realidade, porque os antepassados dos Koeksonetok não tiveram um grande rio em partilha. Os Koeksotenok também não comiam senão mexilhões, amêijoas e *horse clams* e os Nimkish troçavam deles por não terem os grandes rios por onde sobem os salmões, como o grande rio dos Nimkish, por onde sobem várias espécies de salmões de que os Nimkish se alimentam. Era os que

(8) Harris, mais uma vez, goza com tudo e com todos quando me acusa de «ignorar que a maior parte do metal utilizado nos cobres de potlatch proviera de facto do fundo dos barcos à vela europeus» (p. 18). Isto é conhecido de todos (cf. Lévi-Strauss, 1975, I:68-69, 95; 11:108-109). Mas é antes Harris quem procura fazer ignorar aos leitores que antes da introdução da folha de cobre, o metal nativo (então extraído da terra) tinha um lugar capital nas culturas da costa.

as crianças queriam dizer quando troçavam» (Boas & Hunt, 1902-1905 :134; cf. Boas, 1895a : 143, 154).

O sentido do episódio é claro: mexilhões e amêijoas (ainda aqui, sejam de que espécie forem) são alimento pouco prezado por gente que vive ao pé da água, mas que não tem salmões na sua terra. Fazer da Kāwaka uma comedora de mariscos é ainda uma maneira de dizer — em linguagem de cais ⁽⁹⁾, se me permitem a expressão— que ela está privada de peixes e que, apesar das margens marítimas que ela frequenta, a sua natureza íntima continua terrena como a montanha no alto da qual habita, mesmo que desça todos os dias à praia para recolher, entre todos os alimentos marinhos, o mais terrestre, uma vez que é preciso esgaravatar o solo para o encontrar. Resulta desta história que aos olhos dos comedores de salmões como os Nimkish e seus vizinhos, os mariscos — de que eles fazem um consumo regular — figuram no lote dos alimentos depreciados.

Era esta também a opinião dos Tsimshian (Boas, 1935a : 173). Os mitos dos outros vizinhos dos Kwakiutl: Haida e Tlingit, põem os mariscos ao lado dos alimentos da miséria (Swanton, 1905:48; 1909:41). Segundo os informadores kwakiutl de Martine Reid, que conhecia a língua kwakiutl e a quem agradeço esta informação, a palavra que designava vulgarmente o sifão das amêijoas, seria um eufemismo para «pénis». Há três quartos de século, Swanton (1909 : 21) fazia o mesmo reparo nos Tlingit. Tida por indecorosa e censurada pelos próprios índios, a expressão directa sugere que ainda estimavam menos os sifões do que os moluscos inteiros.

Numa conferência de uma hora, não se pode dizer tudo. O gênero impõe que se esquematize e a obrigação de nos

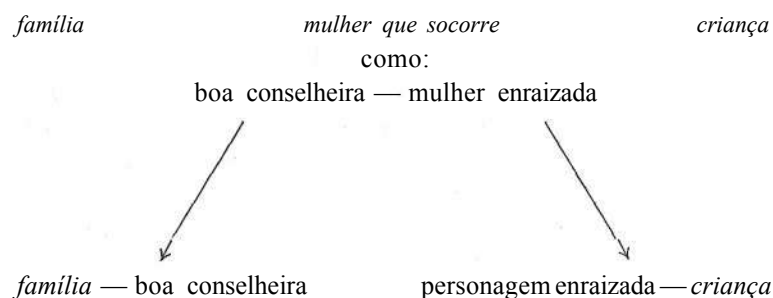
(9) No original, «en clé de mer», trocadilho com «clef des champs», frase idiomática que significa em português «liberdade», «licença». Na impossibilidade de traduzir esta frase cabalmente, optou-se pelo trocadilho com «linguagem de caserna», no sentido em que esta se manifesta sempre com a máxima licença. Que se nos perdoe a «licença» da tradução ... (N. do T.)

exprimir-mos numa língua estrangeira levanta um obstáculo suplementar à comunicação. Houve, por isso, muitos aspectos e problemas que tive de deixar de lado, muito mais numerosos do que Harris imagina. Mas, como ele me reprova com uma particular aspereza o ter negligenciado o motivo da boa conselheira «que aparece três vezes mais freqüentemente do que o tesouro» nos mitos que utilizei, aceito o desafio que ele me lança de demonstrar que também ele tem o seu oposto no mito chilcotin. Contudo, este motivo faz parte de um muito vasto conjunto, no seio do qual é conveniente, primeiro, colocá-lo.

A boa conselheira, de que me ocupei longamente em 1974-1975 nos meus cursos no Colégio de França, ocupa um lugar importante nos mitos kwakiutl, onde aparece representada de duas maneiras: ou como humana incapaz de se mover por a parte inferior do seu corpo ser de pedra, por estar enraizada no solo como uma árvore, ou por uma espécie de cordão umbilical cheio de sangue; ou então como um rato, que circula livremente entre a superfície do solo e o mundo subterrâneo. Uma é, assim, inamovível sobre o eixo horizontal; filha ou irmã, muitas vezes, das personagens humanas do mito, mas extraviada num mundo longínquo e maléfico com o qual ela pactuou sem saber. Sem poder voltar para os seus, ela limita-se a ajudá-os com os seus conselhos sempre que eles próprios se aventuram e se expõem ao mesmo perigo. Pelo contrário, a Dama Rata, móvel sobre um eixo vertical, desempenha o papel de emissária do mundo sobrenatural, capaz de fazer a ligação entre esse mundo e o dos humanos. A sua personagem encontra-se assim em correlação e oposição com o da outra mulher, representante do mundo terrestre retida como refém no outro lado. Segundo modalidades diferentes, a mulher enraizada e a Dama Rata são mediadores entre os dois mundos; uma, fixa, tem uma função de «pivot», em torno do qual se deslocam os seus protagonistas respectivos, enquanto a outra assegura um vaivém entre eles.

Os mitos *bella bella* e *kwakiutl* que temos considerado até aqui contam a história de uma criança raptada por uma ogre. Em casa desta, recebe a ajuda de uma boa conselheira, sob uma ou outra das formas que acabámos de diferenciar.

Quando esta boa conselheira é uma mulher enraizada, os seus conselhos permitem à criança aprisionada não vir a conhecer a mesma sorte, libertar-se da ogre e — como a criança deseja — regressar para junto dos seus. Ora basta ler o mito chilcotin para compreender por que razão a boa conselheira não figura nele. Diversamente do que se passa nos mitos kwakiutl e bella bella, o herói não tem qualquer desejo de regressar à sua aldeia; acha-se muito bem em casa do seu raptor, de quem recebe grandes ensinamentos e quando os seus parentes lá se dirigem para o levarem de volta a casa, têm a maior dificuldade em o convencerem. É então ele o personagem enraizado, ou em vias de o ser; entretanto, os seus parentes, em lugar de ficarem na aldeia ou de abandonarem as suas buscas, conseguem encontrá-lo e socorrê-lo contra a sua vontade. O personagem da mulher que socorre divide-se então em duas funções distintas: a da personagem enraizada, que passa para o próprio herói, e a da boa conselheira, que os pais dele conseguem, não sem dificuldade, cumprir. De um grupo de mitos para o outro subsistem as mesmas funções, mas repartem-se entre três agentes em um e entre dois no outro, porque cada um dos dois agentes do mito chilcotin, além da sua função própria, assume uma das funções que os mitos kwakiutl e bella bella unem num terceiro:



Seria interessante investigar como e porquê se opera esta peregrinação das funções no mito chilcotin. Podemos duvidar de que os documentos de que dispomos sobre os Chilcotin sejam suficientemente ricos para que o possamos fazer. Em todo o caso, não é aqui o lugar para empreender uma pesquisa

que exigiria uma análise comparativa sistemática dos mitos kwakiutl e dos dos seus vizinhos, tanto da costa, como do interior.

O que resta dizer? Não parece desrazoável supor que tanto aos olhos dos índios canadianos como aos nossos, os cornos das cabras selvagens teriam uma conotação mais agressiva do que os sífões dos bivalves. Os caçadores de cabras não ignoravam que estes animais se batem, ocasionalmente, a golpes de cornos. Além disso, os Índios empregavam tesouras de corno para fender os cepos (Curtis, 1915 :10-11) e maças de guerra em chifres de cervídeos, chamados em bella bella: wōL!Em, palavra que também designa tanto os próprios chifres, como os cornos. Num mito bella bella, uma maça deste nome, simplesmente agitada no ar, tem o poder mágico de matar os inimigos às dúzias (Boas, 1928 : 191; 1932 : 141).

Quanto às colheres de corno esculpidas, contrariamente ao que afirma Harris, eu não disse que elas faziam parte do tesouro da ogre, nem dos artigos distribuídos aquando do potlatch, mas apenas que eram objectos muito preciosos, da natureza de um tesouro (*«they may be made part of a treasure»*) e comparáveis, neste aspecto, às conchas dos dentálios.

Em lugar de admitir que os mitos bella bella transformam o mito chilcotin, Harris pende para um empréstimo em sentido inverso. A questão fica em aberto e poderemos discuti-la, mas com outros argumentos que não os que foram apresentados por Harris. Este pretende, com efeito, que enquanto os Bella Bella conheciam as cabras que caçavam na cordilheira costeira (evidentemente, fora dali, onde as encontrariam?), os Chilcotin não tinham acerca das amêijoas senão as noções mais vagas, supondo mesmo que eles nunca as tivessem visto. Ora os Chilcotin, traficantes de conchas marinhas, freqüentavam muito a costa, de onde uma tradição kwakiutl afirma mesmo que eles são originários (Boas, 1935b:91-92). Sem recuar até tão longe, note-se que, a meio do século passado, eles guerreavam até Knight Inlet (Boas, 1966:110). Na mesma época, um bom observador incluía-os no número dessas tribos seminómadas «que passam metade do ano no interior e a outra metade sobre a costa» e acrescentava: «Os Chil-

cotin passam uma grande parte do seu tempo em Bellhoula, em Bentinck Inlet» (Mayne, 1862 : 299), isto é, a cerca de sessenta quilômetros em linha recta, tanto da terra dos Uwi'tlidox, aos quais dois dos mitos da Káwaka são atribuídos, como de Rivers Inlet, onde Boas recolheu uma parte da sua documentação e aonde se pode estar certo de que os Chilcotin também iam.

Eis muito tempo passado a refutar essas críticas, das quais, afinal de contas, nada subsiste, fora dois reparos de alcance modesto, mas que é conveniente não negligenciar por o serem: que os adjectivos «inofensivo» e «insignificante» se aplicariam mal aos sifões dos grandes longueirões (esses sifões de que não se trata nos mitos por mim citados); e que somente uma parte dos sifões de amêijoa pode, de certeza, ter sido tida por incomedível pelos índios. Se me demorei como demorei, foi por desejar aproveitar a ocasião assim oferecida para sublinhar a complexidade dos problemas postos pela análise estrutural dos mitos, problemas que, exprimindo-me numa língua que não é a minha e perante um vasto público composto, na sua maioria, por não especialistas, não pude senão aflorar.

Para terminar, que me seja então permitido enumerar eu próprio vários dos que restam por resolver no domínio restrito dos mitos acima discutidos.

Em primeiro lugar, os mitos que provêm da costa e do interior transformam o mito chilcotin não de uma, mas sim de três maneiras. Em relação aos cornos das cabras do mito chilcotin e de certas versões bella coola (Boas, 1898:89; McIlwraith, 1948:446), é-nos necessário alinhar, de facto, além dos sifões de amêijoa, os biscoitos de bivalves de que já falei, e uma terceira transformação que se encontra numa das versões bella coola (Boas, 1895a: 248), em que a prisioneira da ogre Snênê'ik aterroriza armando os dedos com garras de águia (calçando as luvas da ogre, que lançam relâmpagos; McIlwraith, 1948,11:448). Como a tradição atribui à Snênê'ik extremidades de ave de rapina, as «luvas» são, sem dúvida, a mesma coisa que as garras. São, no total, quatro partes animais que respeitam, duas, à água (opondo-se entre si sob esta rela-

ção), uma à terra e uma ao ar; que têm funções anatómicas diferentes, mas que nem por isso deixam de ser *comutáveis* e cujo conjunto constitui então um paradigma mítico. Este paradigma inclui os bissos de bivalves, os sifões de diversos gêneros de moluscos pertencentes também a esta classe, as garras de águia e os cornos de cabra, isto é, órgãos que se cortam ao animal antes de o consumir, ou de que se retira uma parte antes de serem consumidos. O sangue cuspido depois de se ter mordido a língua (*supra*, p. 182) também poderia encontrar o seu lugar no sistema. No seio do paradigma, os bissos têm maior afinidade com os sifões — ambos provenientes de mariscos — e as garras com os cornos, sob reserva de uma dupla oposição entre céu e terra, alto e baixo do corpo ⁽¹⁰⁾. Não é só unicamente a este respeito que os mitos bella bella parecem muito próximos do mito chilcotin: algumas versões são praticamente idênticas e as outras também pretendem que os parentes se desloquem e fazem com que uma ponte desempenhe um papel estratégico na narrativa.

Estas oposições vão a par com outras que, de modo marcante, fazem voltar às cabras selvagens, nos mitos em que não é precisamente dos cornos que se trata. Numa das versões bella bella «de sifões», a boa conselheira com a parte inferior do corpo petrificada recomenda à heroína que, se quiser escapar ao mesmo destino, não coma bagas em casa da ogre, mas somente gordura de cabra, que lhe *não* fará mal. A gordura de cabra é também o alimento inofensivo nas versões bella coola (Boas, 1898:89, e McIlwraith, 1948, 11:447, 449). Em contrapartida, na versão owikeno «de bissos», é a mesma gordura que o herói deve recusar, sob pena de se tornar, ele também, um personagem enraizado (Boas, 1895a:224; cf. Olson, 1954:258), enquanto que, nas versões bella coola «de cornos» ou «de garras», uma corda de pêlos de cabra faz as vezes de fio de Ariana, permitindo à heroína regressar,

(10) Em apoio desta interpretação, note-se um mito dos Nootka (que recentemente mudaram este nome para o de «West-coast People»), no qual os mariscos do mar são convertidos em chifres de cervídeos (Boas, 1895a:98).

com os parentes, até casa da ogre (Boas, 1895a : 248, e McIlwraith, II:447, 449). Uma substância tirada das cabras desempenha, assim, também aqui, um papel umas vezes positivo, outras vezes negativo; quando não consista em cornos, esta substância pode ser da natureza da gordura ou da natureza do pêlo; e, conforme os casos, ela opera dentro do corpo, ou fora dele. Quanto à «escrava» da ogre, como lhe chama Boas nas *Sagen*, vimos que a condição a que ela se encontra reduzida pode tomar três formas diferentes e os mitos atribuem-lhe também três destinos divergentes: ou morre de hemorragia, ou mostra-se intransportável, ou ainda, libertada, regressa à sua terra.

Por seu turno, a ogre põe alguns problemas. Além dos peixes que rouba aos Índios, a Dzónoqwa kwakiutl não sabe alimentar-se de outra coisa que não quadrúpedes. A Kāwaka bella bella, essa, alimenta-se de mariscos. Mas a Snênê'ik bella coola opõe-se por outros traços à sua congênere kwakiutl: esta é negra, aquela tem a garganta branca; Dzōnokwa sofre de vista deficiente, os olhos de Snênê'ik lançam faíscas; a primeira sofre uma perturbação na elocução, a outra larga, ao caminhar, gases intestinais. Enfim, Dzōnokwa é a patrona das raparigas púberes, enquanto que Snênê'ik morre asfixiada pela fumaça de uma fogueira ateadada com velhos bocados de casca impregnados de sangue menstrual. É, pois, de uma forma sistemática que, até nos seus mínimos pormenores, os mitos de povos vizinhos se contradizem e a oposição entre sífões e cornos nada mais é do que um caso particular dessas contradições.

Poderia continuar por muito tempo a bater na mesma tecla, mas estas breves indicações são suficientes para demonstrar que, numa rede de oposições muito complexa, não considerarei senão um fragmento. No quadro limitado de uma conferência, não seria possível analisar alguns mitos sequer, de uma maneira exaustiva. Assim, limitei-me a escolher alguns aspectos característicos — «*the more salient points*», disse eu — para ilustrar o método e demonstrar o mecanismo das suas operações.

Mas, até nos seus empreendimentos da maior envergadura, a análise estrutural não pretende fornecer uma resposta

a todas as questões. As suas ambições permanecem discretas: destacar e isolar os problemas, dispô-los numa ordem metódica, talvez resolver alguns de entre eles, mas, acima de tudo, sugerir aos investigadores a via que eles poderão seguir utilmente se quiserem atirar-se à massa daqueles que estão e permanecerão, sem dúvida, durante longo tempo em suspenso.

OBRAS CITADAS

BOAS, F.

- 1888 «On Certain Songs and Dances of the Kwakiutl», *Journal of American Folklore* I.
- 1895^a «Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas», in *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Berlim.
- 1895^b «The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians», in *Report of the United States National Museum*. Washington, D. C, Government Printing Office, 1897.
- 1898 «The Mythology of the Bella Coola Indians», in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition. I, 1898-1900*. New York, 1900 («Memoirs of the American Museum of Natural History» II).
- 1910 *Kwakiutl Tales*. New York, Columbia University Press — Leyden, Brill («Columbia University Contributions to Anthropology» II).
- 1916 «Tsimishian Mythology», in *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909-1910*. Washington, D. C
- 1921 «Ethnology of the Kwakiutl», in *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914*. Washington, D. C.
- 1925 *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York, Columbia University Press — Leyden, Brill («Columbia University Contributions to Anthropology» III).
- 1928 *Bella Bella Texts*. New York, Columbia University Press — Leyden, Brill («Columbia University Contributions to Anthropology» V).
- 1932 *Bella Bella Tales*. New York, The American Folk-Lore Society/G. E. Stechert («Memoirs of the American Folk-Lore Society» XXV).

- 1935^a *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*. New York, The American Folk-Lore Society/G. E. Stechert («Memoirs of the American Folk-Lore Society» XXVIII).
- 1935^b *Kwakiutl Tales, New Series*. New York, Columbia University Contributions to Anthropology» XXVI).
- 1966 *Kwakiutl Ethnography*. Edited by Helen CODERE. Chicago and London, The University of Chicago Press («Classics in Anthropology»).
- BOAS, F. AND G. HUNT:
 1902-1905 *Kwakiutl Texts (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, III)*. New York, G. E. Stechert-Leyden, Brill («Memoirs of the American Museum of Natural History» V.)
- CURTIS, E. S.:
 1915 *The Nord American Indian*, X. Norwood.
- HALPIN, M.:
 s.d. «Masks as Metaphors of Anti-Structure», ms.
- LAGUNA, F. DE:
 1972 *Under Mount Sairtt Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Washington, D. C, Smithsonian Institution Press, 3 vols. («Smithsonian Contributions to Anthropology» 7).
- LÉVI-STRAUSS, C.:
 1975 *La Voie des Masques*. Genève, Skira, 2 vols.
- MAYNE, R. C:
 1862 *Four Years in British Columbia and Vancower Island*. London, J. Murray.
- MCILWRAITH, T. F.:
 1948 *The Bella Coola Indians*. Toronto, Toronto University Press, 2 vols.
- OLSON, R. L.:
 1954 «Social Life of the Owikeno Kwakiutl», *Anthropological Records* 14 (2). Berkeley.
 1955 «Notes on the Bella Bella Kwakiutl», *Anthropological Records* 14 (5). Berkeley.
- RITZENTHALER, R. AND L. A. PARSONS:
 1966 *Masks of the Northwest Coast*. Milwaukee, Milwaukee Public Museum («Publications in Primitive Art» 2).

SWANTON, J. R.:

- 1905 *Haida Texts and Myths*. Washington, D. C, Smithsonian Institution («Bureau of American Ethnology, bulletin 29»).
- 1908 «Haida Texts», in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition. X, 1905-1908*. New York («Memoirs of the American Museum of Natural History» xiV).
- 1909 *Tlingit Myths and Texts*. Washington, D. C, Smithsonian Institution («Bureau of American Ethnology, bulletin 39»).

WATERMAN, T. T.:

- 1973 *Notes on the Ethnology of the Indians of Puget Sound*. New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation («Indian Notes and Monographs. Miscellaneous Series» 59).

CAPÍTULO IX

AS LIÇÕES DA LINGÜÍSTICA

Um livro assinado por Roman Jakobson não necessita de prefácio e eu não teria aceitado a honra esmagadora de lhe escrever um se o próprio Roman Jakobson não tivesse desejado que eu desse aqui o meu testemunho de auditor e também, permitir-me-ei acrescentar, de discípulo. Com efeito, estas lições, com a idade de um terço de século — que o seu autor se decide finalmente a publicar, depois de tantas vezes ter feito esse projecto, de todas elas adiado por tarefas mais prementes —, são as primeiras que lhe ouvi proferir na Escola Livre dos Altos Estudos de Nova Iorque durante aquele ano de 1942-1943 em que começámos a freqüentar reciprocamente os nossos cursos (1).

Ao lê-las hoje, o meu espírito reencontra a excitação sentida há trinta e quatro anos. Nessa época, eu pouco mais sabia de lingüística do que nada e o nome de Jakobson era-me desconhecido. Foi Alexandre Koyré quem me esclareceu sobre o papel dele e quem nos apresentou. Ainda sob o efeito das dificuldades que, devido à minha inexperiência, eu tinha encon-

(1) Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, de que este texto é o prefácio.

trado três ou quatro anos antes para notar correctamente as línguas do Brasil central, prometi a mim mesmo adquirir junto de Jakobson os rudimentos que me faltavam. Na realidade, as suas lições deram-me outra coisa muito diferente e, necessário se toma dizê-lo, de muito maior valor: a revelação da lingüística estrutural, graças à qual eu iria poder cristalizar num corpo de idéias coerentes sonhos inspirados pela contemplação de flores selvagens, algures do lado da fronteira luxemburguesa nos princípios de Maio de 1940, e os sentimentos ambíguos, mistura de entusiasmo e de desespero, que, um pouco mais tarde, em Montpellier — onde, pela última vez na minha vida, exerci durante um curto momento a profissão de professor de Filosofia —, tinham acordado em mim a leitura das *Categorias matrimoniais e relações de proximidade na China antiga*, de Marcel Granet, devido, em parte, à tentativa que aí se manifestava para constituir factos aparentemente arbitrários em sistema e, por outro lado, por causa dos resultados de uma complicação improvável a que essa tentativa chegava.

O que, pelo contrário, a lingüística estrutural viria a ensinar-me é que, em lugar de nos deixarmos perder na multiplicidade de termos, importa considerar as relações mais simples e mais inteligíveis que os unem. Ao escutar Jakobson, descobri que a etnologia do século XIX e mesmo do princípio do século XX se tinha contentado, como a lingüística dos neogramáticos, em substituir «problemas de ordem estritamente causai aos problemas dos meios e dos fins» (p. 49). Sem jamais descrever verdadeiramente um fenómeno, contentavam-se em o remeter às suas origens (p. 25). As duas disciplinas viam-se assim confrontadas com «uma multidão esmagadora de variações», enquanto que a explicação devia ter sempre como objectivo «demonstrar as invariáveis através da variedade» (p. 29). *Mutatis mutandis*, o que Jakobson dizia da fonética aplicava-se igualmente bem à etnologia: «É verdade que a matéria fônica da linguagem foi estudada a fundo e que esses estudos, sobretudo no decurso dos últimos cinquenta anos, tiveram resultados brilhantes e abundantes; mas, na maior parte do tempo, estudou-se os fenómenos em questão abstraindo-se a sua função. Nestas condições, foi

impossível classificar esses fenômenos e até compreendê-los» (p. 40).

No que concerne aos sistemas de parentesco, que a partir desse ano de 1942-1943 foram objecto do meu curso, homens como van Wouden (de quem eu não conhecia ainda a obra) e Granet tinham tido o mérito de ultrapassar este estágio, mas sem se libertarem da consideração dos termos para se elevarem à das relações. Não podendo definir por este meio a razão dos fenômenos, condenaram-se à tarefa inglória de procurar as coisas atrás das coisas, na vã esperança de atingir algo de mais manejável que os dados empíricos contra os quais as suas análises se chocavam. Mas, imaginários ou reais, podemos dizer de não importa que termos o que Jakobson escreveu aqui sobre a individualidade fônica dos fonemas: «O que importa [...] não é absolutamente nada a individualidade [...] de cada um deles, vista em si mesma e existindo por si mesma. O que importa é a sua oposição recíproca no seio de um sistema [...]» (p. 85).

Estes pontos de vista inovadores, ao encontro dos quais me levava a minha própria reflexão, sem que eu tivesse tido ainda a audácia nem a ferramenta conceptual necessárias para os pôr em prática, eram tanto mais persuasivos quanto Jakobson os expunha com essa arte incomparável que faz dele o mais fascinante dos professores e conferencistas que jamais me foi dado ouvir; o texto que vão ler reconstitui plenamente a sua elegância e força demonstrativa. Porque não é o menor valor destas páginas o de testemunhar, perante todos aqueles que não tiveram a sorte de escutar Jakobson, o que foram e continuam a ser, aos seus oitenta anos, as suas conferências e os seus cursos.

Servidos por um talento oratório igual a si mesmo em seja qual for a língua que Jakobson escolhesse para se exprimir (mesmo que o suponhamos sem comum medida com o que manifesta na sua língua materna), esses cursos desenvolvem uma argumentação ao mesmo tempo límpida e rigorosa. Jamais Jakobson prolonga desenvolvimentos abstractos e por vezes difíceis sem os iluminar com exemplos tirados das línguas mais diversas e, também com frequência, da poesia e das artes plásticas contemporâneas. Um recurso sistemático aos

grandes pensadores — estóicos, escolásticos, retóricos do Renascimento, gramáticos da Índia, outros ainda — traduz um cuidado constante em pôr as idéias novas em perspectiva e por imprimir no espírito dos auditores o sentimento de uma continuidade da história e do pensamento.

Em Jakobson, a ordem da exposição segue a par e passo a da descoberta. O seu ensino ganha com isso um poder dramático que mantém o auditor em suspenso. Fértil em golpes de teatro, os rodeios alternam com resumos fulgurantes, que precipitam a marcha para um desenlace que nada, por vezes, fazia prever e que, sempre, arrasta a convicção.

Ao lado das suas obras destinadas directamente à impressão, estas seis lições ficarão como um modelo do seu estilo falado, ao qual a redacção nada fez perder do seu sabor. A primeira lição expõe a situação da lingüística no final do século XIX. Ela critica os pontos de vista dos neogramáticos, para quem o som e o sentido diziam respeito a ordens inteiramente separadas. Ela dá o devido lugar aos resultados das pesquisas fonéticas, mas, por intermédio de uma distinção entre fonética motora e fonética acústica, demonstra que é impossível dissociar o som do sentido, os meios lingüísticos dos seus fins.

Se o som e o sentido são indissociáveis, qual é, então, o mecanismo da sua união? Na segunda lição, Jakobson prova que a noção de fonema permite resolver este mistério aparente; define essa noção, retraça a sua gênese e discute as interpretações que se começou por se lhe propor. Prosseguindo na mesma linha, a terceira lição aborda a teoria da fonologia, fundada sobre o primado da relação e do sistema. Ela recusa interrogar-se sobre a natureza do fonema, questão sem utilidade nem alcance, e, por uma análise real, estabelece a originalidade desta entidade lingüística, comparando-a ao morfema, à palavra, à frase. Única unidade lingüística sem conteúdo conceptual, o fonema, desprovido de significação própria, é uma ferramenta que serve para distinguir as significações.

De imediato, dois problemas se põem, constituindo o objecto da quarta lição. Em primeiro lugar, a definição do fonema como valor distintivo implica que os fonemas desem-

penhem o seu papel devido não à sua individualidade fónica, mas sim à sua oposição recíproca no seio de um sistema; no entanto, entre estes fonemas que se opõem, não se distingue conexão lógica: a presença de um não evoca necessariamente o outro. Em segundo lugar, se as relações de oposição entre os fonemas constituem os valores primários que permitem diferenciar os sentidos, como compreender que essas relações sejam muito mais numerosas que os fonemas que delas derivam? Jakobson demonstra que estes dois paradoxos decorrem de uma concepção errada, segundo a qual os fonemas seriam unidades indecomponíveis. Pelo contrário, a partir do momento que eles sejam analisados em elementos diferenciais, acede-se a novos tipos de relações que, por um lado, oferecem o carácter de oposições lógicas e que, por outro lado, em todas as línguas, são menos numerosos que os fonemas engendrados pelo jogo destas oposições.

A quinta lição ilustra estes pontos de vista teóricos, descrevendo e analisando o consonantismo francês. Aqui, aprofunda-se a noção de variante combinatória e resolve-se de maneira positiva o problema da presença do fonema sobre os eixos das sucessividades e simultaneidades. Esta demonstração resulta em parte de um tratamento original da noção de «*more*»⁽²⁾, a qual, bem me lembro, deveria vir a fazer os encantos de Boas, pouco tempo antes da sua desapareição, no decurso de um jantar em sua casa, para o qual Jakobson e eu fomos convidados.

A sexta lição retoma e recapitula a argumentação e todo o curso. Mas as conclusões de Jakobson jamais são repetitivas. Elas conduzem o auditor para além do ponto em que este queria poder parar. Assim, neste caso particular Jakobson leva-o a ultrapassar o princípio saussuriano do arbitrário do signo lingüístico. Este signo surge indubitavelmente como arbitrário quando nos colocamos sob o ponto de vista da

⁽²⁾ *More* ou *maure*: mouro. Mantivemos a palavra francesa no texto, dada a especificidade do assunto e o grande uso que em francês se faz deste termo, abrangendo múltiplos campos, o que, por sua vez, justifica a reacção de Boas relatada a seguir por Lévi-Strauss. (N. do T.)

semelhança, ou seja, quando comparamos os significantes de um mesmo significado em várias línguas; mas, conforme demonstrou Benveniste, para cada língua tomada à parte, deixa de o ser face à contiguidade apercebida como relação necessária entre significante e significado. No primeiro caso, a relação é interna; é externa no segundo. É por esta razão que o sujeito falante procura compensar a ausência de um pelo recurso ao outro, conferindo um simboismo fonético à linguagem. Sobre um terreno de que Jakobson expõe os fundamentos orgânicos, efectua-se de novo a união do som e do sentido, desconhecida pelos foneticistas tradicionais não tanto por terem reduzido a actividade lingüística ao seu substracto fisiológico — ponto de vista criticado na primeira lição — mas, compreendemo-lo agora, por se terem limitado a tratar muito superficialmente este aspecto.

Hoje melhor do que jamais, com a passagem dos anos, reconheço os temas destas lições que me marcaram tão profundamente. Por muito heteroclóticas que possam ser noções como as de fonema e a de proibição do incesto, a concepção que eu viria a ter da segunda inspirou-se no papel atribuído pelos lingüistas à primeira. Como o fonema, meio sem significação própria para formar significações, a proibição do incesto deveria vir a surgir-me como a charneira entre dois domínios.

À articulação do som e do sentido correspondia assim, num outro plano, a da natureza e da cultura. E, tal como o fonema como forma é dado em todas as línguas a título de meio universal pelo qual se instaura a comunicação lingüística, a proibição do incesto, universalmente presente se nos ativermos à sua expressão negativa, constitui, ela também, uma forma vazia mas indispensável para que se torne, ao mesmos tempo, possível e necessária a articulação dos grupos biológicos numa rede de troca que os põe em comunicação. Enfim, a significação das regras de aliança, indistinguível quando as estudamos separadamente, não pode surgir senão opondo-as umas às outras, da mesma maneira que a realidade do fonema não reside na sua individualidade fónica,

mas sim nas relações opositivas e negativas que os fonemas oferecem entre si.

«O grande mérito de Saussure, diz Jakobson, é o de ter compreendido com exactidão que um dado extrínseco já existe inconscientemente» (p. 29). Está fora de toda a dúvida que estas lições também dão um contributo capital para as ciências humanas ao sublinharem o papel que cabe, na produção da linguagem (mas também na de todos os sistemas simbólicos), à actividade inconsciente do espírito. Com efeito, é somente com a condição de reconhecer que a linguagem, como qualquer outra instituição social, pressupõe funções mentais operando ao nível inconsciente, que se pode ficar em posição de esperar, para além da continuidade dos fenómenos, a descontinuidade dos «princípios organizadores» (p. 30) que escapam normalmente à consciência do sujeito falante ou pensante. A descoberta destes princípios, e sobretudo a da sua descontinuidade, deveria abrir a via ao progresso da lingüística e das outras ciências do homem no seu rasto.

O ponto é importante, pois foi por vezes contestado que desde o seu nascimento e, nomeadamente, em Troubetzkoy, a teoria fonológica implicava a passagem para a infra-estrutura inconsciente. Ora basta ver a crítica feita aqui a Scerba por Jakobson para se ver que ela coincide em todos os pontos com a que foi formulada por Troubetzkoy, o que nada tem de espantoso quando nos lembramos da intimidade que reinava entre os seus dois pensamentos: «Scerba e alguns outros alunos de Baudoin de Courtenay, escreveu Jakobson, [...] fizeram apelo à consciência lingüística do sujeito falante» (p. 52) por não terem compreendido que «os elementos da língua permanecem no limiar do nosso desígnio reflectido. reflectido. Como dizem os filósofos, a actividade lingüística funciona sem se conhecer» (p. 53). E Troubetzkoy: «O fonema é uma noção lingüística e não psicológica. Qualquer referência à 'consciência lingüística' deve ser afastada quando se define o fonema» (*Princípios de Fonologia*, p. 42, da tradução francesa). A resolução do fonema em elementos diferenciais, pressentida por Troubetzkoy mas realizada pela primeira vez por Jakobson, em 1938, deveria vir a permitir definitivamente, «objectivamente e sem qualquer equívoco», afastar

todo o recurso à «consciência dos sujeitos falantes» (p. 93). O valor distintivo dos elementos constitui o facto primeiro e a nossa atitude mais ou menos consciente face a esses elementos jamais representa outra coisa que não um fenómeno secundário (pp. 52-53).

Sobre um único aspecto destas lições, Jakobson não manterá, provavelmente, a sua posição de há mais de trinta anos. Em 1942-1943, ele pensava poder dizer — na época, com razão — que «a língua é o único sistema composto por elementos que são, ao mesmo tempo, significantes e vazios de significação» (p. 78). Desde então, deu-se uma revolução em biologia com a descoberta do código genético, revolução cujas conseqüências teóricas não podiam deixar de se fazer sentir sobre o conjunto das ciências humanas. Jakobson compreendeu-o de imediato; foi um dos primeiros a reconhecer e a pôr em evidência «o extraordinário grau de analogia entre o sistema de informação genética e o da informação verbal» («La Linguistique», in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Paris, Unesco, 1970, p. 526). Após ter inventariado «todos esses caracteres isomorfos entre o código genético [...] e o modelo arquitectónico que sustenta os códigos verbais de todas as línguas humanas» (*ibidem*, p. 529), dá um passo em frente e põe a questão de saber «se o isomorfismo destes dois códigos diferentes, o genético e o verbal, se explica por uma simples convergência devida a necessidades similares, ou se os fundamentos das estruturas lingüísticas manifestas, estampadas sobre a comunicação molecular, não seriam directamente modeladas sobre os princípios estruturais desta» (*ibidem*, p. 530).

Imenso problema, que a colaboração entre os biólogos e os lingüistas talvez permita resolver um dia. Mas, desde já, não estaremos nós em posição de formular e resolver, no outro extremo da escala das operações lingüísticas, um problema do mesmo tipo, embora de alcance infinitamente mais modesto? Trata-se das relações entre a análise lingüística e a dos mitos. Sobre a outra vertente da língua — virada na direcção do mundo e da sociedade, em lugar de na do organismo —, põe-se a mesma questão da relação entre a língua e um sistema (mais próximo dela, claro, pois que dela faz obrigatoriamente

uso) mas que, de uma outra maneira diferente da língua, se compõe de elementos combinados entre si para formar significações, sem nada significarem por si mesmos quando são tomados isoladamente.

Na terceira lição, Jakobson estabelece, em oposição a Saussure, que os fonemas se distinguem das outras entidades lingüísticas — palavras e categorias gramaticais — por um conjunto de caracteres que não se encontra integralmente presente em qualquer delas. Sem dúvida que as categorias gramaticais partilham com os fonemas as características de entidades opositivas e relativas, mas, diversamente destas, jamais são negativas; por outras palavras, o seu valor não é puramente distintivo: cada categoria gramatical tomada separadamente leva uma carga semântica apercebida pelo sujeito falante (p. 76). Assim, podemos perguntar-nos se todas as características do fonema não ressurgirão naquilo a que chamámos os mitemas: elementos de construção do discurso mítico que, também eles, são entidades ao mesmo tempo opositivas, relativas e negativas; para retomar a fórmula que Jakobson aplica aos fonemas, «signos diferenciais, puros e vazios» (p. 78). Porque é sempre necessário distinguir a ou as significações que uma palavra possui na língua, do mitema que, no todo ou em parte, essa palavra pode servir para denotar. Na língua corrente, o Sol é o astro diurno; mas tomado em si mesmo e por si próprio, o mitema «sol» não tem qualquer sentido. Segundo os mitos que se escolher e considerar, ele pode recobrir os conteúdos ideais mais diversos. Na verdade, ninguém, vendo aparecer o *Sol* num mito, poderá preconceber a sua individualidade, a sua natureza e as suas funções. É somente das relações de correlação e de oposição que ele mantém, no seio do mito, com outros mitemas que se pode destacar uma significação. Esta não pertence propriamente a nenhum mitema; resulta da sua combinação.

Temos consciência dos riscos que corremos quando pretendemos esboçar correspondências de ordem formal entre as entidades lingüísticas e aquelas que a análise dos mitos crê Irazar à luz. Estas últimas pertencem, sem dúvida, à língua, mas, no seio da língua, constituem uma ordem à parte devido aos princípios que as regem. Em qualquer das hipóteses,

cometer-se-á um grave engano se se acreditar que, para nós, o mitema é da ordem da palavra ou da frase: entidades de que se pode definir o ou os sentidos, nem que seja de maneira ideal (pois mesmo o sentido de uma palavra varia em função do contexto), e arrumar esses sentidos num dicionário. As unidades elementares do discurso mítico consistem, claro, em palavras e frases, mas estas, neste uso particular e sem querer levar a analogia demasiado longe, seriam mais da ordem do fonema: unidades desprovidas de significação própria, mas permitindo produzir significações num sistema em que elas se opõem entre si e devido ao próprio facto desta oposição.

Na melhor das hipóteses, os enunciados míticos não reproduziriam então a estrutura da língua senão à custa de uma deslocação: os seus elementos de base funcionam como os da língua, mas a sua natureza é mais complexa desde o princípio. Devido a esta complexidade, o discurso mítico desloca-se, se assim se pode dizer, do uso corrente da língua, de modo que não se pode pôr exactamente em paralelo os resultados últimos que aqui e ali as unidades de categoria diferente produzem ao combinarem-se. Ao contrário de um enunciado lingüístico que ordena, interroga ou informa e que todos os membros de uma mesma cultura ou subcultura podem compreender, por pouco que disponham do contexto, o mito jamais oferece àqueles que o escutam uma significação determinada. Um mito propõe uma grelha, somente definível pelas suas regras de construção. Para os participantes numa cultura a que respeite o mito, esta grelha confere um sentido, não ao próprio mito, mas a todo o resto: ou seja, às imagens do Mundo, da sociedade e da sua história, das quais os membros do grupo têm mais ou menos claramente consciência, bem como das interrogações que lhes lançam esses diversos objectos. Em geral, esses dados esparsos falham ao unirem-se e, na maior parte das vezes, contrapõem-se. A matriz da inteligibilidade fornecida pelo mito permite articulá-los num todo coerente. Diga-se de passagem que este papel atribuído ao mito vai ao encontro daquele que um Baudelaire poderia atribuir à música.

Não encontraremos também ali — embora no outro extremo da escala — um fenómeno análogo a esse «simbolismo

fonético» a que Jakobson deu um grande lugar na sexta lição? Mesmo que ele diga respeito «às leis neuro-psicológicas da sinestesia» (p. 118) e, de resto, em virtude mesmo dessas leis, esse simbolismo também não é necessariamente igual para todos. A poesia dispõe de numerosos meios para ultrapassar a divergência entre o som e o sentido, que Mallarmé deplo- rava, nas palavras francesas *jour* e *nuit*. Mas, se me permitem que dê aqui um testemunho pessoal, confesso jamais ter per- cebido esta divergência como tal: ela apenas me faz conceber esses períodos de duas maneiras. Para mim, o dia (*jour*) é qualquer coisa que dura, a noite (*nuit*) qualquer coisa que se produz ou que sobrevém, como na locução *La nuit tombe* («a noite cai»). Um denota um estado, a outra um aconteci- mento. Em lugar de aperceber uma contradição entre os significados e as particularidades fônicas dos seus respectivos significantes, eu confiro inconscientemente aos significados naturezas diferentes. *Jour* (*dia*) apresenta um aspecto duradouro congruente com um vocalismo grave, *nuit* (*noite*) um aspecto perfectivo, congruente com um vocalismo agudo; o que à sua maneira, faz uma pequena mitologia.

Nos dois pólos da língua, encontramos este vazio de que fala Jakobson e que atrai um conteúdo para o preencher. Todavia, de um pólo a outro, as relações, respectivamente presente e ausente invertem-se. No mais baixo nível da lin- guagem, a relação de contiguidade é dada, a de semelhança falta. Em contrapartida, a esse outro nível, que se poderia dizer hiperestático (porque nele se manifestam propriedades de uma nova ordem), em que a mitologia dobra a língua ao seu uso, é a relação de semelhança que está presente — ao contrá- rio das suas palavras, os mitos de povos diferentes parecem- se —, mas a relação de contiguidade desmorona-se pois como já se viu, não existe qualquer laço necessário entre o mito, como forma de significação, e os significados concre- tos a que ele pode vir a ser aplicado.

Resta que, tanto num caso como no outro, o comple- mento não é nem predeterminado, nem imposto. No ponto mais baixo, onde a língua está directamente ligada a leis neuro- psicológicas que actualizam as propriedades de mapas cere- brais entre as quais existem homologias, o simbolismo foné-

tico consegue exprimir-se. No ponto mais alto, naquela zona em que a língua transcendida pelo mito engrena em realidades externas, ver-se-á surgir um simbolismo semântico que toma o lugar do outro. Mas, por muito afastados que estejam nos dois extremos da gama sobre a qual se escalonam as funções lingüísticas, estes dois simbolismos, um, fonético, o outro, semântico, oferecem uma nítida simetria. Eles correspondem a exigências mentais do mesmo tipo, tanto viradas para o corpo, como para a sociedade e o Mundo.

Com estas extensões possíveis do seu pensamento teórico, que Jakobson talvez recusasse, mede-se, em todo o caso, a amplitude do domínio que ele abriu à pesquisa e a fecundidade de princípios pelos quais, graças a ele, esta se pode guiar doravante. Embora antigas, estas lições não ilustram um estado da ciência num dado momento do passado. Hoje, como ontem, elas fazem reviver uma grande aventura do espírito.

CAPÍTULO X

RELIGIÃO, LÍNGUA E HISTÓRIA: A PROPÓSITO DE UM TEXTO INÉDITO DE FERDINAND DE SAUSSURE

Entre os manuscritos inéditos de Ferdinand de Saussure conservados na Biblioteca da Universidade de Genebra, figura um caderno (Ms. fr. 3951 :10) redigido em 1894, principalmente consagrado ao lingüista americano W. D. Whitney (1827-1894). Roman Jakobson, que dele tomou conhecimento (1), quis fazer o favor de me entregar, para sua publicação eventual, as fotocópias de quatro páginas em que Saussure expõe um problema que diz respeito às relações entre língua, história e religião. Este texto contém tantas rasuras, espaços em branco, acrescentos, frases inacabadas, palavras abreviadas ou dificilmente decifráveis que seria preciso, para o reconstituir integralmente, trabalhar a partir do original com o concurso de um epigrafista. Limitar-nos-emos, então a reproduzir o essencial (2).

(1) Ver o seu estudo «The World response to Whitney's principles of linguistic Science», *Whitney on language*, edited by M. Silverstein (The MIT Press, Cambridge, Mass., and London, England, 1971, pp. XXV-XLV).

(2) Ao transcrever as notas de Saussure, metemos as palavras rasuradas entre parêntesis rectos e assinalámos os espaços em branco e as lacunas por séries de pontos também entre parêntesis rectos.

Saussure hesita sobre a maneira de abordar o assunto. Rasurou sucessivamente três começos de frase: «A medida fundamental do grau de divinização de uma coisa[...]; «O momento em que uma coisa [se torna] passa nitidamente para [...] está ligado por determinadas condições[...]. «Seria completamente ilusório acreditar que o momento em que[...]. Depois, ataca-o como se segue: «Enquanto subsistir uma comunidade de nome (simplesmente de *nome*) entre um objecto que caia sob o[s] sentidos e os [...], haverá nela uma primeira categoria de seres mitológicos dignos de serem opostos fundamentalmente aos outros, como classificação primeira da idéia mitológica. Assim, o *nome* é mesmo o princípio [primário] decisivo, não da invenção dos seres mitológicos —porque quem escrutaria isso nos seus fundamentos — mas do instante em que esses seres se tornam *puramente* mitológicos, e cortam o seu último laço com a terra para [povoarem] virem [contribuírem para] povoar o Olimpo após mts [outros?].»

«Enquanto a palavra *agni* designar, ao mesmo tempo, na confusão o fogo de todos os dias e o deus Agni, enquanto *djeus* for ao mesmo tempo o nome de [...] é impossível, faça-se o que se fizer, que Agni ou que Djeus seja uma figura da mesma ordem que *Varuna* ou *Ἀπόλλων*, cujos nomes [não designam] têm a particularidade [(hoje)] de nada designarem sobre a terra no mesmo momento.»

«Se há um instante determinado em que Agni cessará de participar [...], este instante não consiste [em nada mais do que] em [um aumento dos seus atributos divinos no pensamento dos seus] outra coisa que no acidente que trará a ruptura *de nome* com o objecto sensível: acidente que está à mercê do primeiro facto de língua acontecido e sem qualquer relação necessária com a esfera das idéias mitológicas. Se se [disse de um] chamou um *caldeirão* sucessivamente [...], pode acontecer igualmente que se chame ao fogo sucessivamente agni e outra [coisa?].»

«E nesse momento o deus *Agni* como o deus *Σεός*, será [seria] [é] INEVITAVELMENTE promovido à categoria das divindades inescrutáveis como *Varuna*, em lugar de correr

pela esfera final [geral] das divindades como Ushas (3). [Mas] [ora o ponto] Assim, a que diz respeito uma inudança tão radical e tão positiva em mitologia? A nada, senão a um facto [puramente negativo em lingüística] [puramente lingüístico] que é não somente *puramente lingüístico* como sem qualquer importância visível [particular] [marcante] no decorrer dos acontecimentos lingüísticos de cada dia. É por isso que permanece definitivamente verdadeiro, não que os *numina* sejam *nomina*, segundo a fórmula célebre, mas que do destino do *nomen* depende [absolutamente] muito decisivamente [e a cada minuto] e por assim dizer de segundo a segundo o do *numen*.»

«É verdade que hoje a mais vasta categoria dos seres colocados no Panteão de ca[da] povo antig[o] provém, não da impressão causada por um objecto real, como o *agni*, mas sim do jogo infinito dos epítetos que giram sobre cada nome e permitindo [Isto não é próprio para] a cada instante criar [a] [à vontade] tantos substitutos (de ' ') quantos se quiser [...]. Não é isto que será capaz de nos dissuadir da influência fundamental dos nomes e da língua sobre a criação das figuras. Se concordamos em que na palavra está [...], [aqui é simplesmente a palavra que é decisiva] aqui a palavra é simplesmente [decisiva e] *determinante*; ela é [*acrescento ilegível*] o primeiro [o único e último] insinuador e a única [razão] explic. final da divindade nova [a criar] que se encontra um dia criada ao lado da precedente.»

Sem dúvida que este esboço de interpretação lingüística da origem das divindades constitui uma espécie de variação sobre um tema famoso: o da mitologia considerada como uma doença da linguagem. Mas, para o etnólogo, é surpreendente que as fórmulas de Saussure encontrem uma ilustração em regiões do Mundo tão afastadas daquela a que ele vai buscar os seus exemplos e tão afastadas umas das outras como a

(3) Ushas é a deusa Aurora.

Austrália e a América do Norte; não, claro, directamente a propósito da origem do nome das divindades, mas num domínio conexo como o é dos nomes das pessoas e em que o mesmo tipo de fenómeno que o invocado por Saussure pode ser directamente observado.

Já em *La Pensée Sauvage* (pp. 233-234, 264-265 e 277-279) eu tinha chamado a atenção para certas particularidades do sistema nominal de diversas tribos australianas. Os Tiwi, das ilhas Melville e Bathurst, ao Norte da Austrália, fazem, por diversas razões, um grande consumo de nomes próprios: cada indivíduo tem vários nomes, que só ele pode usar; quando uma mulher volta a casar-se, o que acontece com muita frequência, todos os filhos que ela já tenha gerado recebem novos nomes; finalmente, a morte de um indivíduo acarreta uma proibição sobre os nomes por ele usados e sobre aqueles que ele próprio conferira a outros. Daí a necessidade de um mecanismo lingüístico para criar novos nomes que permitam responder à procura. Este mecanismo funciona da segunda maneira: a proibição que atinge certos nomes próprios estende-se automaticamente aos nomes comuns que ofereçam com eles uma semelhança fonética. Mas estes nomes comuns não são totalmente abolidos; passam para a língua sagrada, reservada ao ritual, onde vão perdendo, a pouco e pouco, a sua anterior significação. Quando esta está totalmente esquecida, nada impede que se faça uso destas palavras, doravante desprovidas de sentido, para lhes acrescentar um sufixo que as transforma em nomes próprios. Também os nomes próprios, desprovidos de sentido como tal, adquirem um simulacro de sentido em contacto com os nomes comuns que eles contaminam; estes perdem o seu sentido ao passarem para a linguagem sagrada, o que lhes permite tornarem-se em nomes próprios.

Conhecem-se sistemas do mesmo tipo na América do Norte, costa do Oceano Pacífico. O que melhor se presta à comparação provém dos Twana, que viviam em torno do *Hood Canal*, no Noroeste do Estado de Washington. Segundo Elmendorf, que lhes consagrou uma monografia e diversos

artigos (4), os Twana distinguíam o sobrenome que servia para nomear as crianças, segundo um traço físico ou de carácter, dos nomes dos adultos, ou «nomes completos». Estes últimos eram desprovidos de significação e impossíveis de analisar do ponto de vista gramatical; pertenciam às linhagens e cada um não podia ser usado senão por uma única pessoa de cada vez e enquanto viva, a menos que ela tivesse renunciado ao seu nome para adoptar um outro tornado disponível, voltando então o primeiro a entrar em circulação.

Não se pronunciava o nome de um vivo senão em circunstâncias excepcionais e a proibição tornava-se absoluta quando um nome, propriedade familiar, ficava temporariamente sem titular a seguir a um falecimento e até que fosse retomado por um parente colateral ou conferido a um descendente. Como entre os Tiwi, a proibição podia estender-se a certos nomes comuns que apresentassem uma semelhança fonética com o nome próprio. Neste caso, acontecia que um nome comum desaparecesse definitivamente do léxico, mesmo que, após alguns anos, o nome próprio que determinara a sua supressão se encontrasse assumido por um novo titular. O procedimento não era, sem dúvida, automático; só as famílias de alta posição podiam assumi-lo com alguma possibilidade de sucesso, somente em relação a um ou outro *nome* comum, do qual uma cerimônia dispendiosa sancionava a exclusão. Elmendorf, no entanto, mostrou que, seguido de geração em geração, o costume devia reflectir-se profundamente sobre o vocabulário. De facto, os exemplos recolhidos revelam que, na maior parte das vezes, os nomes comuns forjados para substituir os atingidos de proibição ofereciam um carácter descritivo e ptestavam-se à análise gramatical; assim, «pé vermelho» por «pato doente», «coisa redonda para fazer *cozer*» em lugar de «pedra» (sem cerâmica, os Twana faziam a água ferver mergulhando nela pedras quentes), «laçado pela pata»

(4) W. W. Elmendorf, «The Structure of Twana Culture», *Keseanh Sttdies, Monographk Stipplement Nr. z*, Washington State University, Pullman, 1960. Ver, também, do mesmo autor: «Wored Taboo and Lexical Change in Coast Sahsh», *International Journal of American Linguistics*, vol. 17, n.º 4, 1951.

por «pato bico-de-serra», «a água salgada foi-se» por «maré», etc. O mesmo procedimento explica também por que razão os nomes próprios de adultos eram desprovidos de significação: os nomes comuns a que eles teriam podido ser aparentados de principio tinham sido havia muito retirados do vocabulário por causa da sua semelhança fonética. Finalmente, como cada pequena povoação não respeitava senão as suas próprias proibições e ignorava as das aldeias vizinhas, o costume favorecia a diferenciação interna de dialectos pertencentes, no entanto, à mesma família lingüística (5).

Os exemplos acima referidos concernem às palavras que perdem o sentido. Em contrapartida, segundo os Witoto do Noroeste da bacia amazônica, os nomes comuns eram originalmente desprovidos de sentido e só adquiriram um, ou mesmo vários, pelo uso. M. Jürg Gasché, que estudou esta tribo e me permitiu gentilmente que citasse a sua observação, inquiriu junto dos seus informadores qual a razão por que, em seu entender, clãs ou indivíduos usavam nomes de animais ou de vegetais; os índios negaram vigorosamente que fosse assim: as palavras, disseram, existiram primeiro sem significação e foi por acidente que algumas vieram a aplicar-se, por um lado, a uma planta ou a um animal, e, por outro lado, a um clã ou a um homem; um pouco como palavras idênticas podem designar coisas diferentes em dialectos vizinhos.

Em casos como os invocados por Saussure, a história, a língua e a religião estão estreitamente misturadas e ressoam umas nas outras. Mas a oposição entre os dois tipos de nomes de divindades oferecerá um carácter tão fundamental como o bloco de notas de 1849 afirma? Mesmo que o nome de Apoio não possua etimologia satisfatória em grego, ele poderia ter um sentido na língua do povo asiático ou do extremo norte a que parece terem ido os Gregos buscar esta divindade; em tal caso, tratar-se-á ainda de um facto de língua, mas diferente daqueles que Saussure tinha mais em particular no espírito.

(5) W. W. Elmendorf, *l. c.*, pp. 377-396.

E o papel funcional de Hermes no Panteão, as suas afinidades com Agni, sobre as quais Hocart insistiu tanto (6), sofreriam alteração com o facto de se atribuírem ou se recusarem ao nome desta divindade um sentido (ambas as teses tiveram os seus defensores), o qual, em caso afirmativo, seria muito diferente do de Agni? Tanto menos que, ao que parece, entre os Koryak cada família olhava o seu pauzinho de fazer fogo por movimentos giratórios, talhado à imagem de um figura humana, como uma divindade a que não se cliamava «Fogo», mas sim, através de uma perífrase, «senhor do rebanho» (locução também aplicada a Hermes) ou ainda «pai» (7). Entre os nomes de divindades que designam alguma coisa «sobre a terra no mesmo momento», também seria necessário fazer uma distinção, muitas vezes difícil de levar até ao fim, entre os nomes que correspondem a uma realidade concreta, como o fogo ou a aurora, e aqueles que remetem para uma noção abstracta, como a riqueza ou o contrato.

Mesmo que um nome de deus seja desprovido de sentido, ganhará insidiosamente um ou vários ao deixar-se contaminar, por assim dizer, por todos os epítetos que qualificam a potência e os atributos desse deus particular. O nome do deus seria privado de sentido; mas o adjectivo formado a partir dele teria um. Inversamente, um nome de divindade primitivamente dotado de sentido tenderia a evacuá-lo, tal como acontece com os nomes de pessoas imitados de coisas ou de ocorrências a que ninguém pensaria jamais em os ligar. Quem é que ainda pensa numa flor ou numa pérola perante uma mulher chamada Rosa, ou Margarida, ou então na pele escura do Mauro, no Renascimento, ou no número oito, diante de um

(6) A. M. Hocart, *Kings and Comcillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Edited by R. Needham, Chicago-London, 1970, pp. 17-21, 57-59.

(7) W. Jochelsoff, «The Koryak, Religion and Myths», *Memoirs of the American Museum of Natural History, The Jesup North Pacific Expedition*, vol. vi, part i, Leyden-New York, 1908, pp. 32-35.

Maurício, um Renato ou um Octávio (8)? Não se vislumbra por que razão os nomes das divindades resistiriam mais do que os nomes de pessoas a este desgaste semântico, a menos que se suponha demonstrado o processo de formação postulado por Saussure; pois somente se estivesse provado que todos os nomes de divindades designariam, na origem, objectos reais, é que a ausência de uma tal conotação resultaria de uma privação ou de uma perda. Mas então a argumentação entraria num círculo fechado.

Enfim, para ficarmos convencidos de que nos encontramos aqui perante um tipo de explicação geral, gostaríamos de trazer à luz uma relação mais ou menos constante entre os nomes de divindades que perderam toda a significação e aqueles que, para designar coisas, teriam vindo substituí-los, como O exemplo dos Tiwi e o dos Twana demonstram tão claramente no domínio dos nomes comuns e dos nomes próprios. Porque se compreende como, nestas duas línguas, as propriedades distintivas de uns e de outros têm o carácter de funções recíprocas: os nomes próprios dos Twana são desprovidos de sentido etimológico *pela mesma razão* porque tantos dos seus nomes comuns têm um. Saussure, a quem se ficou a dever o ter estabelecido o carácter sistemático da língua encarada na sua estrutura sincrónica, não se resolveu a estender a mesma concepção a factos observáveis somente no seu desenrolar diacrónico. Desta repugnância nos oferecem as notas de 1894 um novo exemplo: precursor da lingüística estrutural, Saussure aceita, no entanto, que um conjunto de divindades possa ser o efeito de acasos ou acidentes acumulados. Ele não concebe que, como a própria língua (e como os trabalhos de M. Dumézil amplamente demonstraram), este conjunto forma um sistema em que cada deus (que jamais pode, neste sentido, surgir «inescrutável», mesmo que o seu nome o seja) só pode ser compreendido em relação com o todo. Parece ser difícil

(8) Em francês, respectivamente, Maure (a mesma palavra que para Mouro, povo do Norte de África), René (Renato em português, palavra que em italiano significa *renascido*) e Octave. (N. do T.)

de interpretar divergências e efeitos de simetria nos sistemas nominais de populações vizinhas, englobadas na mesma família lingüística, *sem fazer* intervir considerações tiradas da história. Mas estas ajudam a compreender o carácter sistemático destas divergências, muito mais do que lhes conferem uma origem arbitrária e imoivada.

Segundo o velho testemunho de Gibbs, os índios da região de Puget Sound «davam nomes aos seus cães, mas não aos seus cavalos, salvo termos descritivos inspirados na cor da pelagem» (9). No entanto, a cerca de duzentos quilômetros para o interior, os índios Thompson «davam geralmente nomes aos seus cães em conformidade com as marcas ou a cor do pêlo», mais raramente os de quadrúpedes ou de pássaros cujo temperamento evocasse o deles; enquanto que, nomeados por vezes à maneira dos cães, os cavalos recebiam mais freqüentemente nomes de pessoas (10). A fazer fé nestes testemunhos, tem-se então a impressão de que, de um grupo para outro, o mesmo sistema oscila. O conjunto dos documentos de que dispomos sobre o sistema nominal das diversas tribos salish sugere que as coisas eram menos divididas e mais complexas. Mas incitam, ao mesmo tempo, a fazer entrar em linha de conta factores de ordem histórica, como a introdução tardia do cavalo, no final do século XVIII ou no princípio do século XIX, entre os Thompson; mais tarde ainda em Puget Sound e na costa, onde o seu emprego permaneceu esporádico (limitado aos grupos chamados «eqüestres») e jamais ofereceu a mesma importância. Em contrapartida, diversas tribos de Puget Sound e da região costeira criavam, ao lado dos cães que serviam para a caça, uma outra raça, a quem rapavam o pêlo para o tecerem, uso desconhecido dos Thompson, que apenas trabalhavam fibras vegetais e o pêlo das cabras selvagens. Estes cães «de lã», que jamais eram mortos.

(9) G. Gibbs, «Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon», *Contributions to North American Ethnology*, I, Washington D. C., 1877, p. 211.

(10) J. A. Teit, «The Thompson Indians of British Columbia», *Memoires of the American Museum of Natural History*, vol. 2, New York, 1900, p. 292.

viviam em casa dos donos e recebiam cuidados particulares. Finalmente, nos dois grupos de populações, as de Puget Sound e da costa e as do interior: Thompson, Lilloet, Okanagon, etc, os nomes dos cães e os dos cavalos mantinham relações de oposição e de correlação determinadas, ainda que nem sempre claras, com os nomes destinados aos homens, os reservados às mulheres e os atribuídos às crianças de ambos os sexos e aos escravos. Em Puget Sound e na costa, onde a prática da escravidão estava mais desenvolvida do que no interior e, sobretudo, integrada num sistema hierárquico de três classes: nobre, comum e servil, observa-se uma freqüente assimilação dos escravos aos cães: «Até um escravo ou um cão serão melhores se forem bem tratados.» Por outro lado, o uso de nomes de adultos estava proibido aos escravos, que eram nomeados ou rebaptizados com alcunhas descritivas semelhantes às que se davam às crianças muito pequenas (11). Em contrapartida, povos do interior, como os Lilloet e os Okanagon, aproximavam antes os cães às mulheres e dispunham-nos em categorias estreitamente aparentadas. Um mito Okanagon propõe-se explicar com um só traço «porque há cães e mulheres hoje em dia» (12). Na sua invocação ritual ao urso, os Lilloet prometem-lhe: «Nenhuma mulher comerá da tua carne; nenhum cão te insultará.» Tratava-se de evitar que as mulheres e os cães urinassem perto das estufas dos homens e matava-se o cão que tivesse urinado no mesmo sítio que uma mulher, por medo que ele viesse a experimentar desejo sexual por ela ou pelas suas congêneres (13). Ora tanto entre os Lilloet como entre os Thompson e os Okanagon, os sufixos diferenciavam nitidamente os nomes atribuídos aos dois sexos. Um testemunho indígena proveniente dos Okanagon sugere que apenas os cães machos recebiam nomes, muitas

(11) W. W. Elmendorf, *l. c.*, pp. 346-347.

(12) W. Cline *and ai.*, «The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington», *General Series in Anthropology*, vol. 6, Menasha, 1938, pp. 227-228.

(13) J. A. Teit, «The Lilloet Indians», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 4, New York, 1906, pp. 267, 279, 291.

vezes retirados do vocabulário vulgar que servia para designar outros animais. O mesmo se passava com os dos homens, mas os das mulheres jamais eram formados segundo este modelo (14).

Estas concordâncias ou estas inversões, afectando os sistemas nominais no seu conjunto, oferecem a ocasião de evocar brevemente uma divertida objecção feita há alguns anos a *La Pensée Sauvage*. Foi feita por um leitor inglês desconhecido, que, numa carta, contestava a minha interpretação dos nomes dados respectivamente aos humanos, aos cães, aos animais em geral e aos cavalos de corrida e em que eu tentava demonstrar que estes quatro tipos de nomes diziam respeito a categorias distintas, formando entre si um sistema. O meu correspondente sublinhava que, pelo contrário, os seus compatriotas tinham tendência para dar aos cães nomes de pessoas; a ponto de, acrescentava ele, uns vizinhos seus, que tinham perdido o seu filho pequeno, terem comprado um cão a que deram o nome do menino desaparecido.

A objecção tem um interesse metodológico, não só para a etnologia, como também para o conjunto das ciências do homem. Ela não tem em conta, de facto, que nas nossas disciplinas os factos jamais podem ser encarados isoladamente, mas apenas em relação com outros factos da mesma ordem. A partir dos exemplos franceses que eu citava, não pretendia fundar uma tipologia geral. Eu procurava demonstrar que, em qualquer sociedade, a escolha e atribuição de nomes próprios, mesmo que eles sejam julgados livres, reflectem uma certa maneira de recortar o universo social e moral, de nele repartir os indivíduos, e traduzem a maneira como cada cultura concebe as relações recíprocas entre os humanos e as suas diversas espécies de animais domésticos. Não resultava daí que, para este recorte, todas as sociedades devessem trabalhar sobre o mesmo padrão ou inspirar-se num modelo único. Longe de invalidar a minha tese, a atribuição aos cães, em

(14) W. Cline, *l.c.*, p. 106.

França e Inglaterra, de nomes de tipos diferentes fornece-lhe um argumento suplementar. Ela demonstra, com efeito, que ao darem aos seus cães nomes diferentes daqueles que os Franceses lhes dão, os Ingleses revelam perante estes animais atitudes psicológicas que não coincidem com as nossas. Nós também damos por vezes aos cães nomes de pessoas, mas muito mais com um espírito de troça em relação aos nossos semelhantes do que por consideração para com os nossos companheiros de quatro patas. E o facto citado pelo meu correspondente britânico seria dificilmente concebível em França, onde, se ele se verificasse, suscitaria por parte de terceiros um sentimento de escândalo mesclado de reprobção (15).

Neste caso, como em outros, o que importa é que há um sistema, e não que o sistema se realize desta ou daquela maneira. Que em espanhol a palavra *mozo* possa designar o gato, o *rapazito* ou o servidor masculino; que as línguas caraíbas assimilem no vocabulário do parentesco os netos e os animais semidomésticos (16); que os Yurok da Califórnia façam a mesma equiparação, desta vez entre os animais familiares e os escravos (17), eis aí outras tantas indicações precio-

(15) «The fact that I have a pet dog called Peter...», escreveu Leach a título de exemplo (in J. Goody, ed.: *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology, Nr. I, 1958 :124). Pierre não é certamente o primeiro vocábulo que viria ao espírito de um etnólogo francês para citar ao acaso um nome de cão.

O Sr. M. P. Carrol, que se especializou em me criticar sem conhecer o que eu escrevi sobre o assunto (ver p. 297 do presente livro), ignorava, ao opor-me uma nomenclatura americana dos nomes de cães (M. P. Carrol, «Wat's in a name?», *American Ethnologist* 7/1, 1980 : 182-184), que eu já tinha respondido a este género de objecção. Em *La Vensée Sauvage*, raciocinei em termos de sistema francês; que os nomes de cães sejam diferentes no mundo anglo-saxão vem apoiar a minha tese, pois a posição dos cães na cultura não é a mesma.

(16) D. Taylor, «Grandchildren Versus Other Semidomesticated Animals», *International Journal of American Linguistics*, vol. XXVII, nr. 4, 1961, pp. 367-370.

(17) A. L. Kroeber and W. W. Elmendorf, /, A, p. 115, n.o 89.

sas sobre a maneira como culturas diferentes recortam ou sobrepõem o reino humano e o reino animal, a natureza e a sociedade. De igual forma, a maneira como nós repartimos os nomes próprios em categorias, os afectamos de maneira preferencial aos humanos, homens ou melhores, ou a esta ou aquela família animal por vezes admitida ao porte de nomes humanos, as vias segundo as quais estes usos evoluem no decurso da história, em correlação ou em contradição com outras transformações de natureza política, econômica ou cultural, podem fornecer ao historiador e ao sociólogo informações tanto mais úteis quanto, pelo menos nas nossas sociedades, se dispõe de arquivos que cobrem longos períodos e de riqueza comparável. Um geógrafo propôs recentemente um método para estudos deste tipo (18). Restringido, é verdade, aos nomes de pessoas, o seu trabalho põe em evidência o aumento considerável da quantidade de nomes efectivamente utilizados, que passam das poucas centenas de há dois séculos para os mais de três mil de hoje. Fenômeno este que põe a questão de saber se uma diversidade horizontal entre regiões mais ou menos homogêneas do ponto de vista cultural não cederá progressivamente a uma diversidade vertical, entre subculturas estratificadas sobre toda a extensão de um território muito vasto.

Mesmo que a tese avançada por Saussure acerca dos nomes de divindades não conquiste uma adesão sem reservas, ela lembra utilmente a importância e o interesse dos problemas relacionados com a formação e atribuição de nomes próprios, de que não parece que, até ao presente, a etnologia e a história tenham cuidado o suficiente. Este terreno mal explorado oferecer-lhes-ia, no entanto, uma ocasião, adiada com demasiada frequência, para trabalharem concertadamente.

(18) W. Zelinsky, «Cultural Variations in Personal Name Patterns in the Eastern United States», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 60, nr. 4, December 1970.

DA POSSIBILIDADE MÍTICA A EXISTÊNCIA SOCIAL

Descrever a diversidade das instituições, dos costumes e das crenças como o resultado de outras tantas escolhas, operadas por cada sociedade numa espécie de repertório ideal em que o conjunto dos possíveis estaria inscrito antecipadamente, parece, aos olhos de muitos, um abuso de linguagem, um procedimento retórico, uma enfiada de comparações arbitrárias, irritantes pelo seu antropomorfismo e sem relação com qualquer realidade concebível. As sociedades não são pessoas; nada autoriza a representá-las sob o aspecto de clientes individuais a consultar o catálogo de sabe-se lá que fornecedor metafísico e retendo, cada um deles, para seu uso particular, determinados modelos de artigos que tomariam o lugar de modelos diferentes que outras sociedades empregariam para os mesmos fins.

No entanto, existem casos em que esta imagem figurada se presta ao controlo experimental. É assim quando os mitos propõem várias regras de acção, e quando a observação etnográfica verifica que sociedades, pertencentes ao mesmo conjunto cultural que o mito considerado, puseram efectivamente em prática uma ou outra. Numa lista de soluções simultaneamente presentes à imaginação colectiva, as práticas sociais teriam mesmo feito, na altura, a sua escolha.

Poder-se-á objectar que isto é, voltar o problema ao contrário e que, na realidade, os mitos se esforçam *à posteriori* por construir um sistema homogêneo a partir de regras díspares: esta hipótese nem por isso deixaria de implicar que, mais tarde ou mais cedo, surja um momento em que o pensamento mítico concebe essas regras como outras tantas respostas possíveis a uma questão.

Gostaria de apresentar um exemplo disso, retirado da Polinésia. Claro que o mito que vamos considerar não pertence às sociedades em que se parece restringir a liberdade de escolha a duas fórmulas, mas sabemos que a Polinésia foi povoada por navegadores com a mesma proveniência, que enxamearam de ilha para ilha. As etapas dessa migração foram reconstituídas; a despeito de diferenças dialectais, um estreito parentesco de língua atesta a unidade cultural do conjunto. Assim, é legítimo tratar este como um todo. Os especialistas desta parte do Mundo vêm, com razão, nas instituições, costumes e crenças politéias variações sobre temas que, das Samoa e Tonga às ilhas Hawai e das Marquesas à Nova Zelândia, revelam a existência de um fundo comum.

Uma ideologia patrilinear dominava uma parte do arquipélago das Fidji. Numerosas linhagens aliavam-se livremente entre si. Mas, no seio da linhagem, o irmão e a irmã estavam submetidos a um tabu muito apertado; eles deviam evitar qualquer contacto físico e nem sequer se podiam falar. Em Tonga, este tabu excluía o casamento entre os seus respectivos filhos e, em Samoa, até entre os seus descendentes mais afastados.

Já se destacava dos trabalhos de Hocart, e os mais recentes de B. Quain confirmam-no, que outros grupos das Fidji têm uma orientação nitidamente matrilinear; esses grupos apresentam por vezes uma divisão em metades exogâmicas e ignoram então os tabus dos germanos. De facto, Quain demonstrou que na ilha de Vanua Levu, onde as metades exogâmicas existem, o tabu dos germanos está ausente e que onde ele esteja presente faltam as metades exogâmicas. Não se percebe qual a razão desta incompatibilidade, tanto mais para admirar quanto, salvo para os chefes, a proibição do casamento

entre primos cruzados verdadeiros se junta à regra da exogamia das metades.

Os oceanistas notaram desde há muito que na Polinésia a relação entre irmão e irmã se opõe à entre marido e mulher. A diferença das duas relações é evidente, não a razão pela qual, segundo as regiões (e, nomeadamente, da Polinésia ocidental à Polinésia central), umas vezes uma, outras a outra, aparecem como a mais fortemente «marcada». Em Tokelau, grupo de atóis situados a cerca de quinhentos quilómetros a Noroeste das Samoa, a vida do irmão e a da irmã desenrolam-se em domínio fortemente contrastados. As suas ocupações separaram-nos. Além disso, são mantidos um perante o outro numa extrema reserva e devem evitar permanecer juntos no mesmo local. Em contrapartida, o marido e a mulher não têm esferas de actividade bem distintas; nem sequer se conhecem canções de amor testemunhadoras de que se preste um grande interesse às relações entre os sexos. Os cônjuges participam nas mesmas bases na vida do lar, de acordo com uma teoria da concepção que atribui a cada esposo um papel igual e idêntico na formação da criança (J. Huntsman e A. Hooper).

Em Pukapuka, na parte setentrional das ilhas Cook, acontece praticamente o inverso. Não existe tabu entre irmão e irmã, mas a teoria da concepção atribui um papel específico a cada sexo e a importância das canções de amor na cultura indígena mostra que as relações sentimentais entre homens e mulheres têm aí um grande lugar (J. Hecht).

Ora o mito de origem da Pukapuka, conhecido em diversas versões, justapõe os dois tipos de regras e apresenta-as como soluções equivalentes para o mesmo problema. Ele conta, com efeito, que a população da ilha tem origem na união de um autóctone (que vivia numa pedra) com uma estrangeira. Este casal primordial teve quatro filhos, alternadamente rapazes e raparigas. Os dois mais velhos uniram-se e deram origem à linhagem dos chefes; os dois mais novos uniram-se também e deram origem às pessoas comuns, que, etn seguida, formaram duas metades matrilineares e provavelmente exogâmicas de origem, chamadas «da terra» e «do mar», respectivamente. O autor de um comentário muito rico deste mito (Hecht, *l. c.*) salienta, com razão, que para se conciliar

com o costume local, a linhagem dos chefes devia incluir à partida um irmão e uma irmã investidos de funções distintas: o homem exerce a chefia hereditária; a irmã torna-se numa virgem sagrada, votada ao celibato e privada de descendência. Era esta a situação que reinava em Pukapuka. O mito propõe então duas maneiras de atenuar o incesto, «obra má» imputável à geração precedente: uma maneira aristocrática, que faz da irmã consagrada uma mulher interdita; e uma maneira plebéia, que consiste na divisão do povo em duas metades. Apesar do afastamento, o mito de Pukapuka responde assim à questão posta pela coexistência, em Vanua Levu, de costumes igualmente contrastados: as metades exogâmicas, que previnem o incesto, tornam supérfluo o tabu do irmão e da irmã. À falta de metades, este tabu constitui uma solução eficaz. Por outras palavras, um mesmo problema pode obter duas respostas, uma formulada em termos de classes, a outra em termos de relações.

Àqueles que se inquietem por recorrermos a um mito da Polinésia do sul para interpretar costumes fidji (regiões distantes cerca de dois mil quilômetros), faremos notar que para além das considerações já adiantadas sobre a origem comum de todos os Polinésios, Tonga, vizinha das Fidji e a quem ela estendeu a sua influência, possuía também um mito sobre germanos nascidos de uma pedra e que se casaram entre si. Por outro lado, as tradições fidji, como as de Pukapuka, dão a população local como nascida de uma união exogâmica ao extremo, entre, desta vez, um estrangeiro e uma autóctone, invertendo a fórmula dos Pukapuka, mas com uma inversão correlativa da ordem das precedências: sendo as mulheres, por princípio, inferiores aos homens em Fidji, a irmã, disse um informador, «tem o seu irmão por ser sagrado»; em consequência do que todo o contacto físico, toda a comunicação directa entre eles, são proibidos. Pelo contrário, em Samoa e Tonga, a representante feminina da linha paterna (irmã, ou irmão do pai) ocupava, como em Pukapuka, a posição privilegiada, mas então, entre duas regiões tão afastadas, uma outra diferença aparece: em Samoa e em Tonga, a representante feminina da linha paterna pode amaldiçoar os seus sobrinhos e sobrinhas e torná-los estéreis, ou seja o mesmo

direito exercido em Pukapuka pelo irmão contra a irmã, quando a condena à esterilidade. Em contrapartida, em Pukapuka é a mulher quem amaldiçoa o marido, dando como resultado que nunca mais ela lhe dará filhos. Tokelau permuta de outra maneira os termos: a irmã que, como sem Samoa, pode amaldiçoar os sobrinhos e sobrinhas e privá-los de descendência, é ali chamada de «mãe sagrada»: «sagrada» como a irmã de Pukapuka, ela também atingida pela esterilidade; e «mãe» como a mulher de Pukapuka, a qual, para punir o marido, o atinge e atinge-se a si própria com uma maldição semelhante. No entanto, cerca de mil e quinhentos quilômetros separam Tokelau de Pukapuka. Temos aqui outro índice de como a fórmula sociológica adoptada por uma cultura é acompanhada pela consciência latente da fórmula oposta.

Esta vizinhança de fórmulas diferentes (embora todas elas se integrem no mesmo conjunto) põe um problema a que voltaremos, mas que está ligado a um outro que convém mencionar. Onde, como em Tonga, a irmã se encontra perante o irmão em posição de superioridade, com quem poderá ela casar? Nas sociedades deste tipo, o costume manda que a posição social do marido seja superior à da mulher, permanecendo inferior à da sua irmã mais velha, quer porque se preste maior importância à primogenitura do que ao sexo, quer porque, nesta região do Mundo e até a Taiwan e aos Ryúkyú, como demonstrou Mabuchi, se reconhece às mulheres um poder espiritual.

É provável que em Tonga, no passado, a irmã mais velha do rei permanecesse solteira: solução análoga à de Pukapuka. Mais tarde, ela talvez tenha tido o direito de casar com um estrangeiro, mesmo de categoria social inferior; da sua união nascia a Tamahâ, isto é, a mulher revestida da mais alta dignidade do reino. O Plawai deu a volta ao problema ao permitir e mesmo preconizar as uniões reais entre irmão e irmã, solução também praticada sob uma forma atenuada em Tonga, onde os nobres desposavam com bastante frequência a sua prima cruzada, violando o tabu irmão/irmã que proibia este tipo de casamento entre filhos de germanos cruzados.

A superioridade da irmã também poderia ser interpretada de uma outra maneira. Numa sociedade hipergâmica em que

uma irmã de um ilustre nobre devia casar-se acima da sua condição — exigência por hipótese impossível de satisfazer — uma solução consiste em, seja como for que ela se case, fazê-lo sempre acima da sua posição. A superioridade da irmã resultaria assim de uma imposição do sistema, que conferiria a uma ficção jurídica a aparência da realidade.

De qualquer modo, as considerações precedentes confirmam que um mito polinésio propõe duas maneiras concebíveis de resolver um mesmo problema prático e que grupos vizinhos, situados na área cultural a que também pertence este mito, puseram em execução tanto uma como a outra. Eles optaram assim efectivamente entre as possibilidades que um pensamento ignorado por eles, e contudo representativo do seu, oferecia em simultâneo à sua escolha.

A todos os títulos, o caso precedente oferece um carácter privilegiado. Primeiro, encontram-se nele, incorporados num só mito, dois modelos de organização social apresentados como soluções possíveis para o mesmo problema. Em seguida, a região do Mundo de onde provém este mito compreende sociedades que puseram, simultaneamente, essas soluções em prática, ou que escolheram uma ou outra. De costume, as coisas são menos simples. Em lugar de um mito expor ao mesmo tempo várias soluções teóricas, estas aparecem separadamente, cada uma delas ilustrada por uma variante, e não é senão cotejando todas as variantes que se consegue estabelecer um quadro de conjunto. Finalmente, não são muitas as vezes em que se pode fazer directamente corresponder especulações filosóficas ou morais a escolhas reais. Desta situação geral, dei tantos exemplos em *Mythologiques* que me parece inútil acrescentar mais.

No entanto, gostaria de chamar aqui a atenção para um caso intermediário, em que uma população consagra diversas versões de um dos seus mitos ao exame de diversas eventualidades, salvo uma, que estará em contradição com os dados do problema que a defronta. Deixa então uma lacuna no quadro dos possíveis, permitindo a uma população vizinha, a quem se não põe o mesmo problema, apropriar-se do

mito e preencher o espaço em branco, mas com a condição de desviar este mito da sua função inicial e mesmo de alterar profundamente a sua natureza. Porque, nesse caso, já não se tratará de um mito, mas sim de uma «história de família», como dizem Hunt, que o recolheu, e Boas, que o publicou (1921:1249-1255), ou, mais precisamente, de uma tradição legendária de casa nobre, destinada a fundamentar ou realçar o seu prestígio, situada a meio caminho entre o pensamento especulativo e o realismo político: outra maneira, por conseguinte, para os possíveis saídos da imaginação mítica de se encarnarem nos factos.

Ao estudar, em duas ocasiões, sob o nome de «A Gesta de Asdiwal», diversas versões de um mito proveniente dos índios Tshimshian, da Colúmbia Britânica (cf. *Antropologia Estrutural* Dois: 175-234), tentei demonstrar que este mito recorre a vários códigos ao mesmo tempo: cosmológico, climatológico, geográfico, topográfico, a fim de fazer salientar uma homologia entre oposições naturais: céu empíreo/mundo ctoniano, alto/baixo, montanha/mar, montante/jusante, inverno/verão, e oposições de ordem sociológica ou económica: filiação/aliança, endogamia/exogamia, caça/pesca, abundância/miséria, etc, como se quisesse certificar o facto de que o casamento com a prima cruzada matrilateral, ainda que preferido por uma sociedade composta por linhagens rivais, falha na ultrapassagem dos seus antagonismos. O mito tem então por função desculpar um falhanço sociológico pela inexistência objectiva de termos mediadores entre pólos que a natureza opôs diametralmente.

Profundamente pessimista, este mito esgota nas suas diferentes versões todas as saídas negativas de uma mesma intriga. Um herói, incapaz de conciliar os gêneros de vida de que teve experiências sucessivas, morre, vítima da nostalgia irreprimível que, segundo as versões, sente por este ou aquele (versões de 1895 e 1912-1916); ou então, se consegue não ser duravelmente marcado por nenhum, falha no cumprimento da missão que o mito lhe atribuiu, que era precisamente a de encarnar as suas antinomias (versão de 1902). As três primeiras versões vieram do vale do rio Skeena e a última do rio Nass. Não voltarei aqui às razões, devido aos gêneros de

vida particulares de cada vale, que podem explicar estas maneiras distintas de tratar um mesmo tema.

Vizinhos meridionais dos Tsimshian, os Kwakiutl tomaram deles o mito de Asdiwal; não os Kwakiutl em geral, mas uma das suas tribos, os Koeksotenok, e, no interior desta tribo, uma casa nobre em particular, os Naxnaxula, que dele fizeram uma das suas tradições familiares. Vale a pena investigar como é que esta afectação a fins novos de uma narrativa facilmente reconhecível pôde modificar o seu conteúdo e a sua forma.

RESUMO DA VERSAO KWAKIUTL

Duas irmãs, uma casada e a outra solteira, expulsas pela fome das suas aldeias respectivas, vão ao encontro uma da outra e encontram-se a meio caminho. No caminho, a mais nova não parou de invocar um socorro espiritual. Este manifestou-se sob a forma de um belo homem, que a abastece e casa com ela. Nasce um filho. Antes de desaparecer, o pai faz dele um grande caçador e dota-o de meios mágicos.

Os irmãos das duas mulheres, que tinham partido à sua procura, descobrem-nas. Todos juntos, regressam à tribo, de que o herói, filho do protector sobrenatural, se torna o chefe.

Um dia, ele lança-se em perseguição de um urso, também sobrenatural, que o atrai ao cume de uma montanha, de onde o herói acaba por descer sem ter podido penetrar na morada dos ursos. Depois disto, vai para outra tribo kwakiutl, onde casa com a filha do chefe.

Os seus cunhados levam-no a caçar no mar. Com ciúmes dos seus sucessos, abandonam-no numa ilha, onde os habitantes do mundo ctoniano o socorrem e acolhem no seu reino submarino. Aí, ele cura animais feridos e recebe em pagamento objectos e armas mágicas, graças às quais se vinga dos seus malvados cunhados. Proclamado chefe da sua tribo, daí em diante abastecerá toda a população de caça marinha.

À primeira vista, a versão kwakiutl surge como uma miscelânea de fragmentos retirados dos seus modelos. Nas versões de 1895 e 1912, figura o episódio em que um espírito sobrenatural, casado com uma humana, faz crescer o seu filho recém-nascido por meio de operações mágicas; na versão de 1895, está aquele em que subordina a sua ajuda ao respeito por proibições não especificadas. Mas é com a versão do rio Nass (1902) que as semelhanças se multiplicam: heroínas irmãs, em vez de mãe e filha como nas versões do Skeena; falta inicial cometida pelo protector sobrenatural, ao tornar-se esposo de uma das duas mulheres, fabricando raquetas de neve, que destina ao seu filho; oferta a este de dois cães mágicos que crescem e encolhem sob uma ordem. É somente nestas duas versões que o protector experimenta os dons de caçador do filho opondo-o a um rival, e que se esconde da vista dos cunhados quando estes regressam para junto das irmãs. É também nestas duas versões que o herói, perseguindo até ao cume de uma montanha um urso sobrenatural, não chega a penetrar na sua morada e é somente de fora que ele ouve os ursos cantarem uma ária com palavras cujo sentido, apesar da diferença das línguas, é exactamente o mesmo.

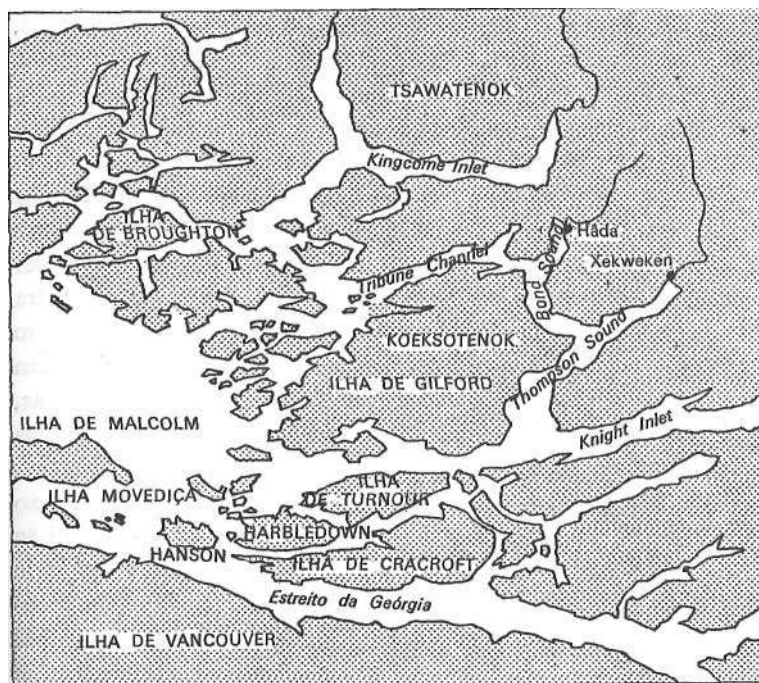
Tanto os Kwakiutl como os Tsimshian eram grandes viajantes. Deslocavam-se de barco junto uns dos outros para guerrear, comerciar, ou fazer simplesmente uma visita. Uma vez amigas, outras hostis, as tribos faziam escravos, raptavam mulheres ou concluíam casamentos regulares. Nada se opõe, pois, a que os Kwakiutl tenham ouvido as versões recolhidas por Boas entre os Tsimshian, e outras que não conhecemos. Resta o facto singular de as semelhanças mais numerosas e mais nítidas se manifestarem entre as recolhas mais distanciadas: da embocadura do Nass, onde Boas obteve a versão de 1902, ao território dos Koeksotenok, a distância em linha recta é de quatrocentos a quinhentos quilómetros, difícil de percorrer por via terrestre; em viagem por mar, meio de transporte habitual dos índios, é quase o dobro. Há aí uma extravagância, sobre a qual deveremos debruçar-nos. Veremos que ela não se explica por relações privilegia-

das entre os Nisqa (povo do Nass) e os Koeksotenok, mas sim por razões de ordem formal que, embora diferentes em cada caso, aproximam a versão kwakiutl da do Nass, opondo-as em conjunto às três versões do Skeena.

Se se concordar de momento em tratar as versões tsimshian como um todo, aperceber-nos-emos, logo, das diferenças muito nítidas em relação à versão kwakiutl. As primeiras desenrolam-se ao longo dos vales fluviais — Skeena ou Nass —, grosseiramente orientadas num eixo Leste-Oeste. A versão kwakiutl desenvolve-se, por seu turno, muito para o interior das terras, sobre um eixo aproximativo Norte-Sul, perpendicular à direcção dos cursos de água. Ela principia em Hâda, localidade situada no fundo de Bond Sound (Boas, 1944: 13.103), depois a acção desloca-se para Sudeste, em direcção a Xekweken, localidade ao fundo de Thompson Sound (*ibidem* : 15.13). Xekweken tem um grande lugar na mitologia kwakiutl, como a região em que o Pássaro-Trovoada pousou no cume de uma montanha, ao descer do céu (*ibidem*, p. 29). Não é então surpreendente que seja a montante deste local (ou seja, na direcção das montanhas mais altas) que o herói faça uma ascensão perigosa em perseguição do urso sobrenatural, sem no entanto conseguir penetrar na sua morada (situada no mundo celeste, segundo as versões tsimshian de 1895 e 1912), porque, diz o texto de uma forma pouco explícita, «transgrediu as regras ditadas pelo seu pai» (talvez por ter negligenciado o apelo a fazer aos seus cães mágicos nesta caça ao urso, contrariamente às instruções recebidas).

A versão kwakiutl explica, logo de princípio, que a mais jovem das duas mulheres tinha deixado Hâda devido à fome, na esperança de que a irmã, casada longe, estaria mais bem provida; mas, vítima da mesma sorte, esta fizera também o mesmo cálculo e ambas se encontraram a meio caminho. Ao contrário das versões tsimshian, que precisam qual o trajecto das duas mulheres, nada indica aqui de onde partiu a segunda, nem a direcção que tomou a primeira. Parece pouco provável que a mais velha viesse de Xekweken, pois o texto diz que ela estava casada numa «aldeia longe», e que a distância entre Hâda e Xekweken parece, em linha recta, não ter excedido nada uma dezena de quilómetros (vinte e

seis, seguindo as costas) (1). De facto, compreende-se a razão deste mutismo. A versão kwaktiutl preserva a intriga dos mitos tsimshian, mas trata-a de outra maneira: a «jovem virgem», a curto prazo mãe do herói, concebe a sua procura de alimentos sob a forma de uma busca espiritual, cujo sucesso será proporcional aos perigos que ela corre voluntariamente ao arriscar-se numa região selvagem. Um itinerário conhecido conviria pouco às intenções que a animam. Porque a heroína se purifica em cada etapa, espera que um espírito guardião, um protector sobrenatural, se lhe venha a revelar, contrariamente às versões tsimshian, em que este protector surge por sua própria iniciativa e de maneira imprevista. Só a versão de 1895 atribui às duas mulheres uma atitude religiosa: elas



(1) Agradeço ao Dr. Peter L. Macnair, *Curator of Ethnology* do *British Columbia Provincial Museum*, a sua ajuda em precisar a situação das duas localidades e a distância que as separa.

oram e fazem oferendas, mas somente depois de um espírito protector, cuja vinda elas nem imaginavam, se ter manifestado sob a forma do pássaro chamado «Boa Sorte».

Quanto ao protector da versão kwakiutl, chama-se Qlôm̄g.ilaxyaô, composto que Boas parece ter renunciado a traduzir. Note-se, no entanto, que é formado pela raiz *qlôm*, «rico», o que põe o seu portador do lado submarino em que reina, Kômogwa, senhor das riquezas que brevemente voltaremos a encontrar. Este mundo submarino, ou ctónico, está em oposição diametral com o mundo celeste a que a natureza primeva de pássaro liga a personagem homóloga dos mitos tsimshian. O nome kwakiutl do protector sobrenatural atesta, pois, desde o princípio, a orientação característica da versão kwakiutl — do alto para o baixo —, à qual voltaremos.

Sejam quais forem estas diferenças, em todas as versões, nas dos Tsimshian como na dos Kwakiutl, o protector toma a forma humana, casa com a mais nova das duas mulheres, engendra um filho, equipa este com objectos mágicos e desaparece. Segundo a versão kwakiutl, este filho ao crescer estabeleceu-se com a família materna em Xelcweken, o ponto mais meridional do seu percurso. Tornou-se um grande chefe, mas falhou, como se viu, a sua tentativa de visitar o mundo superior. Após o que decidiu ir para junto dos Tsawatenok, outra tribo kwakiutl, a fim de desposar a filha do seu chefe. Este será o seu único casamento, enquanto as versões tsimshian de 1912-1916 atribuem ao herói quatro uniões sucessivas, mais uma para o filho dele, ilustrando outras tantas fórmulas matrimoniais diferentes.

Os Tsawatenok viviam na região de Kingcome Inlet, ao Norte de Hâda, e a sua região, em que finalmente o herói se estabelecerá, representa a região mais setentrional que ele atingirá durante as suas deslocações. Toda a intriga se desenrola então entre Thompson Sound, ao Sul, e Kingcome Inlet, ao Norte, salvo a expedição de caça às lontras marinhas que o herói, uma vez casado, empreenderá com os seus cunhados à ilha Movediça, provavelmente a ilhota com esse nome situada entre as ilhas de Hanson e de Malcolm (Boas, 1944:11.71 e p. 50), no local em que o estreito da Geórgia se abre para o oceano. A expedição tem as mesmas conseqüências que nas

versões tsimshian: abandonado pelos cunhados ciumentos dos seus sucessos, o herói é acolhido pelos habitantes do mundo ctónico (que, para os kwakiutl, é um mundo marinho); aí, trata e cura as focas e as otárias feridas, servidas de Kōmogwa, senhor do mar e de todas as riquezas, recebendo em pagamento uma quantidade de objectos mágicos: uma casa que aumenta e diminui como se queira, um barco, um remo, uma lança que se movem por si próprios, uma maça incendiária, água de ressurreição, alimento inesgotável, bem como um novo nome, «Chefe-do-mar-alto» (anteriormente, chamava-se «O-mais-belo-dos-caçadores»). De regresso à aldeia da mulher, ele incendeia-a graças à sua maça e transforma os seus inimigos em rochedos (a mulher também, por excesso de poder das armas mágicas, mas a água de ressurreição reparará o acidente). Nas versões tsimshian do Skeena é ele próprio (versão de 1912), seguido do filho e da mulher deste (versão de 1916) quem, por ocasião de expedições imprudentes ao alto da montanha, são transformados em pedra, desta vez definitivamente. Segundo a versão kwakiutl, pelo contrário, o herói torna-se no grande chefe da tribo em que se casou e o seu equipamento mágico permitir-lhe-á abastecê-la copiosamente de caça marinha.

A propósito das versões tsimshian, fiz notar há pouco que «partindo de uma situação inicial caracterizada por um movimento irreprimível», elas chegavam a «uma situação terminal caracterizada por uma inércia definitiva». Acrescentei que o mito tsimshian exprime assim, à sua maneira, «um aspecto fundamental da filosofia indígena», ou seja, que, para ela, «o único modo positivo do ser consiste numa negação do não-ser» (*Antropologia Estrutural Dois* : 211-212).

Estas conclusões não se aplicam, manifestamente, à versão kwakiutl. Esta começa por uma procura do espírito guardião, acto voluntário de que o estado de fome que reinava em Hâda forneceu só a ocasião. No fim, o herói é tudo o que há de mais contrário a imobilizado numa inércia mineral. Dotado pelo seu equipamento mágico de uma mobilidade superlativa, ele desloca a sua casa através da água sem problemas, o seu barco move-se absolutamente sozinho, a sua lança, transformada em serpente, investe espontaneamente sobre as focas,

mata-as umas após outras e regressa ao seu proprietário. Em suma, a história começa com uma busca iniciática e acaba com a sua satisfação: em consequência do fervor religioso da mãe, o herói ver-se-á, no final, munido com a panóplia dos objectos miraculosos que os protectores sobrenaturais dos relatos kwakiutl se mostram habitualmente mais económicos.

Esta construção finalista sobressai também do episódio em que o herói falha em penetrar na morada dos ursos celestes. Eu disse que, nesse ponto, a versão kwakiutl reproduz literalmente a versão tsimshian de 1902. Mas a função do episódio não é a mesma. Na versão tsimshian (recolhida sobre o Nass), trata-se de marcar com a mesma insignificância as duas viagens cósmicas do herói: a sua visita ao mundo celeste falha, a sua estada entre as focas não lhe deixa saudades. Pelo contrário, a versão kwakiutl põe em contraste a visita falhada ao mundo celeste e a estadia superiormente bem sucedida no mundo ctónico (em parte alguma o herói recebe tais benesses). Mas é de regra geral, na mitologia kwakiutl, os antepassados das casas nobres *serem provenientes* do céu mais vezes do que aquelas em que vão para lá; e os seus descendentes *vão*, voluntariamente ou não, ao mundo ctónico em que reina Kômogwa, de quem recebem preciosos presentes. A estrutura da versão kwakiutl respeita implicitamente esta orientação. Ela também se teria verificado se, como supuz, o fracasso do herói com os ursos for explicado por se ter esquecido de utilizar os seus cães. Porque estes constituem um embrião de par dióscuro (*Antropologia Estrutural Dois*: 200) e a necessidade, nesta conjuntura, de chamar em seu socorro até os representantes mais fracos da série de mediadores atestaria que, na óptica do relato, o movimento de baixo para cima é menos conforme à ordem das coisas do que o de cima para baixo.

Nestas condições, como situaremos a versão kwakiutl em relação às dos Tsimshian? As versões do Skeena —1912 e 1916, que a segue, por um lado, e de 1895, por outro — constituem formas ao mesmo tempo extremas e antitéticas. Na primeira, o herói, apesar dos seus casamentos entre os povos do litoral e da sua estadia no mundo submarino, sente

uma invencível nostalgia da montanha em que decorreu a sua infância: ele arrisca-se nela até demasiado longe, perde-se e é transformado em rochedo; a versão de 1916 reserva o mesmo destino ao filho dele. Na versão de 1895, é da sua estadia debaixo de água que o herói sente saudades, embora fosse, por vocação, um caçador de montanha; e, porque ele conserva dela uma recordação demasiado viva e traiu os seus mistérios, perece, vítima de um castigo sobrenatural.

A meio caminho entre estas formas extremas, a versão do Nass (1902) neutraliza as oposições: estabelecido no litoral onde se casou, o herói não tem saudades nem da montanha em que deu as suas provas de grande caçador, nem do reino submarino de que se tomara o protegido. Põe um ponto final nas suas errâncias e fixa-se na costa, isto é, entre o mar alto e a montanha, levando aí uma agradável existência de retirado. Incapaz, segundo esta versão, de encarnar na sua pessoa as antinomias que formam a armadura do mito, incapaz de as ultrapassar, segundo as versões do Skeena, uma vez que se identifica completamente com um termo e se dissocia por completo do outro, Asdiwal é então, em qualquer caso, um anti-herói que as versões tsimshian não têm outra escolha que não seja pintá-lo nos gêneros umas vezes épico, outras prosaico.

Para o transformar em verdadeiro herói, glorioso antepassado de uma casa nobre e do qual esta se pudesse orgulhar, bastava marcar, neste quadro de permutações, a casa que os Tsimshian não podiam preencher devido à função negativa que atribuíam ao mito (apresentar como fundada na natureza das coisas uma contradição inerente à sua forma de organização social). A «história familiar» de uma casa kwakiutl consegue preencher esta lacuna de uma maneira muito simples: inverte a armadura da versão do Nass, que, como acabámos de ver, se situa num ponto de equilíbrio entre as versões do Skeena, mas de um equilíbrio que permanece estático, ilustrando de uma outra maneira o estado de inércia em que desembocam todas as versões tsimshian.

Em lugar de, pois, como na versão do Nass, neutralizar os termos em oposição, a versão kwakiutl efectua a sua síntese: concilia-os e, longe de fazer com que se anulem reciprocamente os seus aspectos positivos, soma uns aos outros.

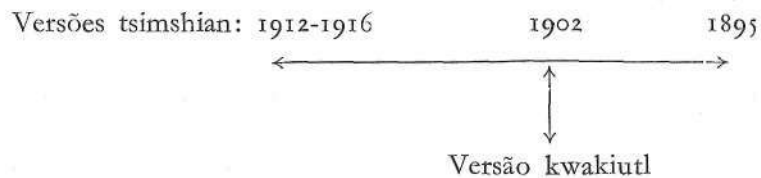
Como na versão do Nass, um concurso organizado pelo pai do herói permitiu a este demonstrar os seus dons de caçador de montanha; também como na versão do Nass, os cuidados prestados às focas valem-lhe uma retribuição. Mas, somente na versão kwakiutl, o herói consegue vir a estar na linha de sucessão, por um lado, do chefe da tribo da mãe e da tribo da mulher, ultrapassando assim a antinomia da filiação e da aliança, e, por outro lado, vir a instalar-se definitivamente no papel de *caçador* emérito, mas no *alto mar*, ultrapassando a antinomia da montanha e do mar e fazendo a síntese destes dois elementos. Na verdade, os dois nomes sucessivos que ele tem: «O-mais-belo-dos-caçadores» durante a primeira parte da sua vida, «Chefe-do-alto-mar» após a sua visita às focas, prefiguravam esta conclusão.

Se nos ativermos à última antinomia, e desde que se concorde em distinguir todas as versões segundo cada termo tenha deixado o herói marcado ou não marcado, chegamos ao seguinte quadro:

		Montanha	Mar
Versões tsimshian.....	1912-1916	+	—
	1895.....	—	+
	1902.....	—	—
Versão kwakiutl.....		+	+

o qual resume toda a nossa argumentação.

A lição kwakiutl inverte então a do Nass (1902) sobre um eixo perpendicular àquele sobre o qual as lições do Skeena (1912-1916 e 1895) se invertem reciprocamente, o que exprime em termos especiais a conversão a um eixo Norte-Sul do eixo Leste-Oeste característico destas lições:



Não há senão um detalhe presente só na última versão kwakiutl, e na aparência gratuito, que não encontra o seu lugar nesta interpretação. Hóspede das focas no reino submarino de Kómogwa, o herói não tem necessidade de comunicar verbalmente com elas, pois adivinham-lhe os pensamentos antes que ele abra a boca. Esta hipercomunicação própria ao mundo das profundezas opõe-se manifestamente, na narrativa, à falta de comunicação que impede o herói de penetrar na morada dos ursos celestes por ter esquecido ou menosprezado as instruções paternas. Ora eu já mostrei, há pouco, que todas as versões tsimshian do mito de Asdiwal operam modalidades diversas de comunicação: indiscrição, como excesso de comunicação com outrém; mal-entendido, como falta de comunicação, também com outrém; esquecimento, como falta de comunicação consigo mesmo, e talvez nostalgia, como excesso de comunicação consigo mesmo (*Antropologia Estrutural* Dois: 229-231). O herói da versão kwakiutl não tem ocasião de experimentar qualquer nostalgia, pois sabe tirar proveito, sem perder pitada, das experiências por ele adquiridas como caçador de montanha e como protegido do mundo submarino. Da mesma forma, a leitura de pensamentos, por ser, também, um modo hipertrófico de comunicação, não tem qualquer das conotações negativas que se atribuem à indiscrição, ao mal-entendido e ao esquecimento. Muito pelo contrário, ela permite aos benfeitores do herói compreendê-lo melhor do que com meias palavras e anteciparem-se aos seus mínimos desejos. Também neste caso, por consequência, fica demonstrado que a versão kwakiutl transforma valores negativos em valores positivos.

Esta operação estava vedada aos Tsimshian por duas razões: eles punham um problema em termos que o tornavam efectivamente insolúvel e tinham escolhido, para o tratarem, colocar-se na perspectiva mais geral: a de uma sociedade e de um mundo concebidos à sua imagem, em que os antagonismos não se podiam conciliar. É um facto que uma sociedade constituída em casas rivais vive num equilíbrio instável, perpetuamente posto em causa, e que os conflitos de que ela é teatro representam, do ponto de vista da sociedade, um factor negativo.

Em contrapartida, esta rivalidade oferece um valor positivo a cada casa em particular, pois ela dá-lhe as suas oportunidades e permite-lhe fazer o seu jogo. Para que o mito *tsim-shian*, negativo à partida, pudesse adquirir um valor positivo, foi então preciso que duas condições fossem preenchidas: primeiro, que, apropriado por uma população que não reconhecia o mito como tal, este, banalizado, se tornasse numa simples tela em que se poderia bordar outros motivos; em seguida, que esta apropriação não se produzisse ao nível da sociedade em geral, mas sim ao nível de uma das suas fracções e, precisamente, deste tipo de fracção —a casa nobre—, para quem se inverte, de negativo para positivo, o valor da rivalidade. Uma filosofia social e natural pode excluir uma certa combinação de idéias, ou mantê-la no estado virtual; nada impede que, caída em outras mãos, esta combinação não aceda, num duplo sentido, à existência actual: como enunciado num discurso e como instrumento político.

Dois exemplos, um polinésio e o outro americano, mostram que, de maneira explícita ou por preterição, os mitos erguem por vezes uma tábua dos possíveis em que grupos sociais empiricamente observáveis — sociedades num caso, casa nobre no outro — encontram fórmulas próprias para resolverem os seus problemas de organização interna, ou para realçarem o seu prestígio face aos seus rivais. As fórmulas elaboradas pelos mitos são então susceptíveis de aplicações práticas e pode dizer-se, neste sentido, que a especulação mítica se adianta à acção. No entanto, ela não *tena* necessidade de saber que as proposições que enuncia no plano ideológico constituem, de facto, outras tantas soluções para um problema concreto e que, para resolver este, se pode escolher entre elas. Só a etnografia de uma parte das Fidji o confirma com o mito *Pukapuka*. Mais exactamente, se este mito escolheu repartir entre as classes sociais de uma única sociedade —a sua— as duas fórmulas por ele concebidas, validando assim a prática real, a verdade é que ele ignora que, muito longe dali, duas sociedades houve que adoptaram aqui uma, além a outra. A especulação mítica não tem também necessidade de saber

que, como se viu quanto ao mito tsimshian, as fórmulas ilustradas, cada uma delas, por uma das variantes implicam uma outra fórmula, que uma operação lógica muito simples permitia, no entanto, deduzir, mas cujo lugar permanece vazio até que os vizinhos se encarreguem de o preencher.

Mesmo em tais casos, por conseguinte, o pensamento mítico testemunha uma fecundidade que tem qualquer coisa de misterioso. Ela parece jamais se contentar em dar uma única resposta a um problema: logo que formulada, essa resposta insere-se num jogo de transformações em que todas as outras respostas possíveis se engendram em conjunto, ou sucessivamente. Os mesmos conceitos, diferentemente compostos, trocam, contrariam ou invertem os seus valores e as suas funções respectivas, até que as fontes dessa combinação se degradem, ou fiquem simplesmente esgotadas.

À partida, uma espécie de intuição intelectual apreende o mundo, ou um domínio do mundo, sob a forma de termos diversamente opostos. Mas não se detém aí: este esquema de oposições dilata ou aperta as malhas da sua rede; propaga-se por contágio lógico, adquire outros aspectos incluídos nos primeiros, ou que os abrangem, porque entre todos existe uma relação de homologia. Não é tudo: como as lâmpadas eléctricas de um painel publicitário complicado, que se acendem ou se apagam, fazendo de cada vez aparecer imagens diferentes, luminosas sobre fundo escuro ou escuras sobre fundo luminoso (tipo de obra que, também ele, é uma criação do espírito), sem nada perder da sua coerência lógica, os esquemas *sofrem* transformações em série no decurso das quais certos elementos, negativos ou positivos, se neutralizam, elementos negativos tomam um valor positivo, e inversamente (2). Uma série de disparos mentais dispõem fragmentos conceptuais em todos os arranjos possíveis desde que certas relações de simetria subsistam entre as partes.

(2) Pensemos, num outro plano completamente diferente, na formidável explosão orquestral no fim da disputa do segundo acto dos *Mestres Cantores*, o qual, cortando cerce o tumulto das vozes, é apercebido não como um aumento de ruído, mas sim como o triunfo do silêncio enfim restabelecido.

Em suma, poderia muito bem acreditar-se que a actividade intelectual goza de propriedades que nós sabemos reconhecer mais facilmente na ordem da sensação e da percepção. Uma imagem luminosa sobre a retina não desaparece com a excitação que a fez nascer. Fecham-se os olhos e viramo-nos: a lâmpada eléctrica iluminada, o sol vermelho que cai sobre o horizonte dão lugar a uma rodela verde. A um nível mais complexo, sabe-se hoje que as células ganglionárias que tratam, num primeiro estágio, as impressões retinianas manifestam um antagonismo entre o seu centro e a sua periferia. Explica-se assim que uma célula constitucionalmente excitável pelo amarelo não seja insensível ao azul, que, longe de a deixar em repouso, desencadeia uma reacção negativa. Uma célula estimulada no centro pelo vermelho opõe uma recusa activa quando lhe estimulam a periferia com o verde. No seu conjunto, a codificação cromática parece baseada sobre um jogo semelhante de reacções antagonistas.

A representação geométrica de um cubo ou de degraus de escada é, numa fracção de segundo, vista a partir de baixo ou a partir de cima, pela frente ou por detrás. Quando fixamos com intensidade a fotografia de um objecto modelado, apercebemo-nos involuntariamente, de um instante para o outro, do seu fundo como em relevo ou em escavado. Na ilusão de Zöllner, barras paralelas, cortadas por traços oblíquos cuja orientação se inverte de barra para barra, aparecem elas próprias como oblíquas e inclinadas em sentidos opostos. Conhecem-se construções geométricas ou decorativas em que a figura e o fundo se equilibram de tal maneira que, por vezes, o fundo sobressai como figura e a figura como fundo. Se um e outra representarem o mesmo motivo, este oscila sob o olhar do espectador, que o vê alternadamente em claro sobre fundo escuro, ou então em escuro sobre fundo claro. Em todos estes casos, o espírito, como que levado por um impulso interno, vai além daquilo que primeiramente tinha apercebido.

Estes exemplos poderiam fornecer um esboço das formas de actividade mais complexas ilustrador da criação dos mitos. Excitado por uma relação conceptual, o pensamento mítico engendra outras relações, que lhe são paralelas ou antagónicas. Que o alto seja positivo e o baixo negativo induz imediata-

mente a relação inversa, como se a permutação sobre diversos eixos de termos pertencentes ao mesmo conjunto constituísse uma actividade autónoma do espírito, de modo que bastaria que se lhe apresentasse um estado qualquer de uma combinação para que ele se pusesse em movimento e, por meio de ressaltos sucessivos, produzisse em cascata todos os outros estados.

Uma oposição inicial entre céu empíreo e mundo ctoniano suscita uma outra, de menor amplitude, entre céu atmosférico e terra, e depois outra, ainda mais reduzida, entre cume e vale. A cascata pode também subir da oposição mais fraca para oposições mais fortes, por exemplo, entre cume e vale, entre terra e água e, por fim, entre alto e baixo. Expressas em termos espaciais, estas oposições evocam outras por um efeito de ressonância. Descendente ou montante, cada cascata desencadeia outras cascatas, que lhe estão unidas por relações de harmonia, embora se situem noutros registos: temporal em lugar de espacial, ou então económico, sociológico ou moral; as plataformas de todas estas cascatas estão também ligadas entre si por conexões transversais.

Este tipo de actividade não deixa de se assemelhar àquele a que se chama desenvolvimento, em música. Porque desenvolver é rodear um motivo simples de motivos mais amplos e mais complexos (como acontece no prelúdio de *Peleias*), ou inscrever no interior do motivo inicial motivos mais miúdos e detalhados (como no *Ouro do Reno*); ou ainda modular em tonalidades diferentes. Mas com a condição de que entre essas modulações, entre o motivo de partida e aqueles que o englobam ou por ele englobados, entre enriquecimento externo e enriquecimento interno, exista sempre uma relação de homologia; quando não, a própria noção de desenvolvimento perderia o sentido.

Tomemos um último exemplo nas artes plásticas. Entre outras diferenças, existe uma, particularmente marcante, que separa a arte dos índios da costa noroeste da América do Norte da dos pintores ocidentais (e, pelo menos a este respeito, dos pintores do Extremo Oriente). Quando um pintor europeu sente necessidade de dispor de uma grande superfície é, em geral, para nela reunir objectos mais numerosos, ou para representar uma paisagem mais extensa do que a que poderia

representar sobre uma superfície pequena. Nada disto acontece com os índios da costa noroeste, onde o tema é muitas vezes sempre o mesmo, sejam quais forem as dimensões do campo que ele pretenda ocupar na totalidade. A arrumação do tema permanece invariável, apenas mudam o número e a complexidade dos motivos acessórios com os quais, quanto mais se alarga o campo, mais o pintor pode povoar o interior do tema principal. Em relação a este, os motivos secundários constituem muitas vezes réplicas, ou, pelo menos, apresentam com ele certas relações de conteúdo ou de forma.

Como no caso do mito de Pukapuka, culturas diferentes e que se ignoram escolhem então entre tipos de desenvolvimento antitéticos que o pensamento mítico (e sem dúvida que também a música) sabe pôr, simultaneamente, em prática: um desenvolvimento por contiguidade e um outro por similitude, que se inscrevem sobre os dois eixos da metonímia e da metáfora; ou seja, uma dualidade já aparente nas ilusões de óptica que ora resultam da presença de formas contíguas que contaminam aquelas onde a ilusão se produz, ora da capacidade inerente a uma imagem, colorida ou não, de se transformar na sua complementar croixiática ou na sua projecção simétrica.

A psicologia tradicional explicava as ilusões da percepção por um excesso de actividade sensorial ou mental. Na perspectiva em que me coloquei, não se trataria de um excesso, mas sim da manifestação elementar de uma potência intrínseca em que *tem* origem toda a actividade do espírito (3). Este teria então por função essencial engendrar e dispor logicamente possíveis, no campo dos quais a experiência e a educação se encarregariam mais tarde de proceder a cortes sombrios. Os mitos dizem respeito, pois, ao psicólogo e ao filósofo.

(3) Este texto fora já enviado para a impressão quando eu vim a ler, escrito por um especialista: «A percepção das formas é um processo muito mais próximo do nível cognitivo do que o que já foi reconhecido até ao presente. Não se pode explicá-lo como uma consequência directa do tratamento fisiológico de contornos estimuladores da retina.» I. Rock, «Anorthoscopic Perception», *Scientific American*, vol. 244, n.º 3, 1981, p. i.

tanto quanto ao etnólogo: constituem um sector entre outros (porque se cuidará de não esquecer a arte), em que o espírito, relativamente ao abrigo das coacções externas, desenvolve ainda uma actividade nativa que pode ser observada em toda a sua frescura e espontaneidade.

OBRAS CITADAS

- BOAS, F. J.:
- 1921 *Ethnology of the Kwakiut* (35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology), Washington D. C.
 - 1944 *Geographical Names of the Kwakiut Indians* (Columbia University Contributions to Anthropology, XX).
- HECHT, J.:
- 1977 «The Culture of Gender in Pukapuka: Male, Female and the Mayakitanga 'Sacred Maid'», *Journal of the Polynesian Society*, 86/2.
- Hocart, A. M.:
- 1952 *The Northern States of Fiji* (Royal Anthropological Institute Occasional Publications, n.º 11), London.
- HUNTSMAN, J. AND A. HOOPER:
- 1975 «Male and Female in Tokelau Culture», *Journal of the Polynesian Society*, 84/4.
- LÉVI-STRAUSS, C.:
- 1973 *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris.
- MABUCHI, T.:
- 1952 «Social Organization of the Central Tribes of Formosa», *International Archives of Ethnography*, XLVI/2, Leiden.
 - 1964 *Spiritual Predominance of the Sister* (in Studies of Ryukuan Culture and Society. Allan H. Smith, ed.), Honolulu.

CRENÇAS, MITOS E RITOS

«Por exemplo, em *A 'Porta da Barreira* (*Sekimoto*, 1784), no momento em que se canta *Ki ja ho ...*, o actor não tem em conta que estas palavras são escritas com caracteres que significam, respectivamente, 'vivo', 'selvagem' e 'noite' e mima em seu lugar as homófonas 'árvore', 'flecha' e 'bastão' [...] Talvez seja, no mundo inteiro, a única forma de dança que está baseada num jogo de palavras.»

J. R. BRANDON, *Form in Kahuki Acting*, in *Studies in Kahuki*, The University Press of Hawaii, 1978 : 81.

CAPÍTULO XII

COSMOPOLITISMO E ESQUIZOFRENIA

As considerações de um psiquiatra sueco, o Dr. Torsten Herner, sobre a etiologia da esquizofrenia dão aos mitólogos matéria para reflectir. O estudo de um caso particular (1) sugere-lhe que na origem da doença estará uma configuração familiar anormal, caracterizada por um defeito de maturidade dos pais e muito especialmente da mãe, seja que esta rejeita o filho, ou que, pelo contrário, ela não se resolve a representá-lo separado dela. Se, para o recém-nascido, o Mundo começa por se reduzir a um corpo solidário em que ele e a mãe se confundem, alargando-se depois progressivamente à sua dualidade apercebida e aceite, em seguida a uma constelação familiar, mais tarde, enfim, ao conjunto da sociedade, percebe-se que a subsistência de uma situação patológica inicial possa traduzir-se no esquizofrênico numa oscilação entre dois sentimentos extremos; o da insignificância do Eu em relação ao Mundo e o da sua importância desmesurada relativamente à sociedade, levando a uma fobia do aniquilamento, num caso.

(1) M. D. Torsten. Herner, «Significance of the body image in schizophrenic thinking», *American Journal of Psychotherapy*, XIX, 3, 1965, pp. 455-466.

e à mania das grandezas, no outro. Assim, o esquizofrênico jamais alcançará a experiência normal de viver no Mundo. Para ele, a parte equivalerá ao todo; incapaz de estabelecer uma relação entre o seu Eu e o Mundo, não conseguirá aperceber-se dos seus limites respectivos: «Enquanto o indivíduo normal tem a experiência concreta do seu estar no mundo, a experiência do esquizofrênico é a dele mesmo como mundo.» (2) Nos quatro estádios sucessivos de apreensão do mundo — corpo próprio, mãe, família, sociedade, apreendidos como mundos —, reinará a mesma distinção, a qual, consoante o estado a que o doente regrida, se traduzirá por perturbações diferentes, afectando sempre o duplo aspecto, contraditório somente na aparência, de clivagem ou de confusão: desde a ecolalia e a ecopraxia até aos sentimentos alternados de ser inteiramente controlado por este ou aquele conjunto apercebido como mundo, ou de poder exercer sobre este um controlo mágico e soberano.

Quando, no último estádio da regressão, o Mundo acaba por se confundir com a imagem do corpo, as fronteiras do corpo interiorizam-se; elas já não correspondem mais ao limite entre o interior e o exterior, entre a figura e o fundo: é a própria imagem do corpo que cliva, opondo um «alto» a um «baixo», um «diante» a um «atrás», uma «direita» a uma «esquerda». Em todos estes casos, fronteiras imaginárias separam o corpo em duas metades; estas explicam também as sensações penosas que sentem certos doentes e que eles traduzem afirmando que os seus órgãos mudam de lugar. Além disso, essas metades dão provas de independência; o doente apercebe-as como dois indivíduos, respectivamente macho e fêmea, *tão* depressa confrontando-se numa luta sem tréguas, como, pelo contrário, sexualmente unidos. A clivagem interior pode ir a par com confusões externas, estabelecendo diversos tipos de conexões entre a pessoa do sujeito e corpos celestes, «como se o doente tivesse laços de família com as estrelas, a luta ou o Sol» (3). Assim, pois, segundo o nosso

(2) *Ibidem*, p. 460.

(3) *Ibidem*, p. 464.

autor, o primeiro «mundo» apreendido pelo indivíduo equivaleria à imagem do corpo, mas esta seria atormentada por um dualismo intrínseco, progressivamente ultrapassado no decurso de um desenvolvimento psíquico normal, mas que, à maneira de um revelador, a clivagem da constelação familiar, no caso de antagonismo entre os pais ou de antagonismo latente surgido a partir do nascimento entre a mãe e o filho, traria à luz.

O Dr. Herner não ignora os paralelos que a mitologia comparada pode oferecer com as suas observações; cita a trouxe-mouxe, sem se atrapalhar, os trabalhos de Bachofen, Frobenius, Robert Hertz, Adolf Jensen, Hermann Baumann, Wilhelm von Humboldt, bem como os gnósticos e os cabalistas. No entanto, trata-se de factos esparsos e que se deixam articular mal. Nenhuma significação aparece ao nível dos conjuntos. Além disso, essas semelhanças de pormenor entre esta crença e aquele sintoma não podem explicar a razão porque se encontrariam temas análogos em delírios individuais no seio das sociedades ocidentais contemporâneas e nas representações colectivas que pertencem à tradição de sociedades exóticas. Jamais poderíamos lembrar melhor o reparo de Marcel Mauss, dirigido aos psicólogos: «Enquanto, disse-lhes ele, que vós não encontrais estes casos de simbolismo senão muito raramente e muitas vezes em séries de factos anormais, nós encontramos-os de maneira constante e em grande número, em séries imensas de factos normais.» (4) Os mitos, quando querem, sabem perfeitamente pôr em cena as perturbações mentais. Descrevem-nas e diagnosticam-nas como tais, ao mesmo tempo que relatam os incidentes da vida de um ou outro protagonista, aos quais fazem remontar a origem da desordem: falhanços sociais repetidos, compensados por condutas descomedidas, ou experiências traumáticas que levam a uma psicose maniaco-depressiva por vezes mortal. Já citámos exemplos delas noutra local (5).

Não devemos assimilar esta menção explícita da loucura

(4) M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, p. 299.

(5) C. Lévi-Strauss, *Du Miel aux Cendres*, pp. 151-15; *UOrigine des manières de table*, pp. 92-99.

pelos mitos com a emergência de temas que se assemelham no discurso dos mitos e no de certos alienados. No primeiro caso, com efeito, o mito trata da loucura à maneira do médico, enquanto que no segundo seria julgado por este como mais um delírio entre outros. Esta última confusão levou a inumeráveis abusos, dos quais a obra de Roger Bastide, no entanto alojada nos limites da etnologia e da psiquiatria, sempre se soube defender. Ela testemunha que é possível comparar factos respeitantes a ambos os domínios, sem cair nessa solução fácil que consiste em preencher as lacunas de cada um com as pseudo-explicações que se vão buscar à outra: «A analogia, escreveu Roger Bastide, não é uma redução de uma estrutura social a uma outra estrutura, psíquica; ela traz à luz tanto as diferenças como as semelhanças, situa-se entre as duas categorias do 'mesmo' e do 'outro', mas, precisa ele de maneira significativa, sem se deixar iludir pelo inconsciente individual.» (6) É então à guisa de homenagem ao nosso colega que eu gostaria de esboçar aqui, por meio de um exemplo, uma via que, sem levar factos etnológicos a factos psiquiátricos, ou o contrário, pode ajudar a dar conta de certas semelhanças por vezes observadas entre as duas ordens, mas respeitando a especificidade que, com risco de ceder à facilidade e ao arbitrário, se deve reconhecer a um e outro.

Acontece, com efeito, que o conjunto dos motivos enumerados pelo Dr. Herner como constituindo a etiologia de um delírio esquizofrênico particular se encontra, praticamente igual, num mito, também ele particular, proveniente dos índios Chinook, que viviam na América do Norte no curso inferior e no estuário do rio Colúmbia, na fronteira dos actuais Estados do Oregon e de Washington, lá onde o rio se lança no Oceano Pacífico. Recolhido e publicado pela malogrado Melville Jacobs (7), este mito tinha já chamado a nossa atenção em *L'Homme Nu*, onde o seu resumo figura sob o n.º M598a (pp. 207-209). Mas será numa perspectiva completamente

(6) Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1972, 2.^a ed., pp. 222 e 280.

(7) «Clackamas Chinook Texts», *International Journal of American linguistics*, XXV/2, 1959, Part II, pp. 388-409.

diferente que ele será aqui encarado. Começemos por lembrar os seus contornos essenciais. Relata as aventuras de um herói, cujos pais se separaram pouco depois do seu nascimento e que foi roubado do berço na ocasião em que a mãe o confiara às suas escravas, para assistir, contrariando o decoro, a uma festa dada pelo antigo marido. Depressa perdida na multidão de espectadores e fascinada pelas danças, a jovem mulher esqueceu-se do menino abandonado em casa. Uma após outra, cada uma das cinco escravas que velavam por ele correu a a prevenir a sua senhora de que o seu filho chorava e reclamava por ela, mas nenhuma conseguiu encontrá-la ou falar com ela, salvo a última, que conseguiu por fim fazer regressar a sua senhora após a ter criticado severamente. Chegaram demasiado tarde: uma ogre tinha levado a criança, pela qual se tomou de afeição, resolvendo criá-la.

O rapazinho cresceu, mas a ogre continuou a transportá-lo no seu cesto de trazer às costas quando ia caçar as cobras e as rãs com que o alimentava. O herói, coberto de répteis e batráquios, agarrava-se de tempos a tempos a um ramo e o pescoço elástico da sua portadora alongava-se até se tornar filiforme. Então, o herói largava o ramo e deixava o pescoço retomar as proporções normais. Mas um dia, a conselho de um protector sobrenatural, cortou o pescoço esticado e trepou à árvore a que ele próprio estava agarrado. Esta ascensão conduziu-o ao mundo celeste, onde encontrou piolhos e pulgas, então canibais, tendo-lhes reduzido a periculosidade às proporções actuais; a seguir, dominou a noite, que obrigou a, daí em diante, alternar com o dia. Dois caçadores, encontrados numa encruzilhada, aconselharam-lhe caminhos opostos. Aquele que ele seguiu primeiro levou-o até canibais, de cuja comida fingiu partilhar, conseguindo evacuar sem a ter comido, carne humana, com a utilização de um caule oco que fez passar através do corpo para substituir o seu aparelho digestivo. Assim transformado em personagem trespassado, não pôde possuir uma das filhas da casa, que lhe foi dada em casamento, pois ela estava, em contrapartida, tapada, tal como as irmãs, por falta de vagina.

Voltando ao ponto de partida, o herói tomou então a outra estrada e chegou junto de uma família mais hospitaleira.

Era a do sol, tendo ele casado com uma das suas filhas que logo a seguir deu à luz gêmeos siameses. A pedido do marido, que sentia saudades de casa, ela consentiu em acompanhá-lo até à terra, com os gêmeos. Encontraram a família do herói e metade da aldeia cegos à força de chorarem aquele que criam desaparecido. A esposa solar devolveu-lhes a vista, mas, pouco depois, deu na fantasia a um personagem impostor separar os irmãos siameses por meio de uma intervenção cirúrgica, à qual sucumbiram imediatamente. A mãe deles, lavada em lágrimas, decidiu regressar ao céu levando consigo os pequenos cadáveres, os quais, anunciou, se transformariam em duas estrelas, anunciadoras de morte quando fossem vistas ladeando o sol — isto é, ela própria — à alvorada. Quanto aos aldeãos, choraram tanto a morte dos gêmeos, que voltaram a ficar cegos.

É evidente que este mito reúne todos os factores etiológicos e sintomas descritos pelo Dr. Herner a propósito de um caso particular: desentendimento entre os pais, falta de maturidade da mãe, incapaz de resistir ao atractivo de uma festa, ainda que esta fosse dada pelo seu antigo marido, de quem as conveniências lhe proibiam que fosse. Muito pequeno, o filho sofre assim dois abandonos familiares; primeiro do pai, depois da mãe. Na falta de um mundo familiar, que se desmorona, resta-lhe um mundo social, formado pelas cinco escravas que velam por ele; mas, como um pouco mais tarde o pescoço da sua raptora, este último laço distende-se progressivamente até se quebrar, quando as escravas se eclipsam, uma após outra, de modo que em torno do seu berço começa por ficarem, primeiro, quatro, depois três, depois duas, depois uma, depois ninguém. Estas clivagens vividas projectam-se sobre dois planos simbólicos simultâneos: um, corporal, o o outro, cósmico.

No plano corporal, destacaremos em primeiro lugar oposições próximas das observadas pelo Dr. Herner no delírio da sua doente: entre o alto e o baixo, tratando-se de uma ogre cujo pescoço se alonga até que, tornado fino como um fio, possa ser facilmente cortado pelo herói; e entre o lado direito e o lado esquerdo, no caso dos gêmeos unidos por uma membrana, a qual também se adelgaça quando um deles faz um esforço para se virar. Por outro lado, há órgãos que faltam

ou se deslocam: o herói improvisa um tubo digestivo artificial para si próprio, para aí desviar a refeição canibal, e descobre-se casado com uma mulher privada de vagina.

Entre o corpo familiar e o corpo do mundo, a família da ogre faz de charneira, uma vez que se compõe de todas as espécies de árvores que, para vingarem o assassinato da sua parente, se deixam cair a monte sobre o herói, com a única excepção de uma bétula, a cujos ramos ele trepa para fugir, mas que é também um material impróprio seja para que uso for, quer como madeira para trabalhar, quer como lenha. A esta clivagem botânica correspondem outras, que afectam o universo na sua totalidade: a temporal, do dia e da noite, pela qual o herói é responsável, e a das direcções do espaço de que ele começa por ser vítima e que divide os seres sobrenaturais em duas categorias: a dos canibais de corpo tapado e a das personagens solares que tão bem o acolheram e entre as quais se casa. Esta última seqüência prelúdio da clivagem de uma configuração celeste — anunciadora de morte quando duas estrelas forem visíveis *de um lado e doutro* do Sol — introduz no mito o motivo dos laços familiares com os corpos celestes que também figura, como vimos (*supra* : 254), no delírio do esquizofrênico.

Isolados ou parcialmente agrupados, encontraremos sem dificuldade cada um desses motivos nos mitos provenientes de outras populações. A originalidade deste que acabamos de considerar reside no facto de ele os reunir a todos e os organizar em torno do tema da clivagem a desempenhar, de qualquer modo, o papel de motivo condutor da intriga. Esta predilecção explica, sem dúvida, uma configuração familiar — esposos divorciados, mãe irresponsável — da qual dificilmente se encontrará outras ilustrações, sobretudo em posição inicial, nos mitos desta região do novo mundo. São, ao mesmo tempo, a etiologia e os temas de um delírio esquizofrênico o que o mito chinook parece reconstituir.

Atribuir-se-á então a estes índios uma constituição esquizóide, como Ruth Benedict pensou poder atribuir uma constituição paranóide aos Kwakiutl? Mas, vamos aí chegar, os Chinook deixaram atrás de si uma reputação de negociantes prudentes, de pés solidamente plantados na terra, que não

se quadraria melhor com este diagnóstico do que, sabe-se hoje, as verdadeiras características do *potlatch* dos Kwakiutl meridionais justificam a outra (8). Neste caso concreto, de resto, quem seria esquizofrênico? Não o narrador do mito, que não é o seu autor e que o conta, não porque desperte nele estados mórbidos, mas sim porque o ouviu a outros narradores, que o obtiveram, eles próprios, de uma tradição igualmente anônima. Dir-se-á então que o mito, na impossibilidade de o exprimir subjectivamente, descreve um delírio esquizofrênico a partir de fora? Isto nem sequer seria verdade, pois nem todas as experiências que ele descreve são atribuídas ao herói, que então não se poderia equiparar ao doente. De facto, se ele viveu as provações familiares descritas ao princípio, não é ele próprio a vítima das anomalias de que fala depois o mito. Não é o seu corpo mas sim o da ogre, primeiro, e os dos seus filhos, depois, que são afectados pelos fenómenos de lateralização. Ele não suporta com sofrimento uma deslocação momentânea do seu aparelho digestivo, antes o provoca engenhosamente para se subtrair a um perigo; é a sua esposa de um dia, e não ele, que está desprovida de certos órgãos. Tudo se passa então como se os elementos do delírio esquizofrênico, subjectivamente interiorizados pelo doente, estivessem aqui, por um movimento inverso, objectivamente espalhados entre diversos protagonistas e repartidos por diversos aspectos do cosmos. Os materiais simbólicos são talvez os mesmos, mas o mito e o delírio fazem deles usos opostos.

Ora o carácter eclético que caracteriza o mito —pelo uso diversificado que ele faz de elementos que um delírio individual reúne, pelo contrário, de maneira sintética— também se encontra no modo como se pode situar o mito chinook em relação a outros. É sobretudo sob este último aspecto que ele é estudado em *L'Homme Nu*, onde é sublinhado o seu carácter de miscelânea, ou, se se preferir, de recital da

(8) Philip Drucker and Robert F. Heizer, *To Make my Name Good*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1967, pp. 112-113.

mitologia norte-americana. Este mito, dizíamos então (p. 209), construiu a sua cadeia sintagmática indo buscar paradigmas a outros mitos de proveniências diversas, invertendo-os sempre metodicamente. Um leitor um pouco familiarizado com a mitologia dessas regiões da América do Norte reconhecerá nele, com efeito, no princípio, o ciclo chamado da «dama Mergulhão» tal como está representado mais ao sul, salvo que uma irmã casada mas com tendências incestuosas, demasiado obsequiosa com o seu irmão, se transforma aqui em mãe divorciada, demasiado negligente em relação ao filho e que, ao aproximar-se de um ex-marido que as conveniências lhe proibiam de rever, comete em relação a ele uma espécie de incesto social.

O episódio da ogre tornada mãe adoptiva reproduz e inverte, por seu turno, um outro ciclo: o da «avó libertina»; finalmente, através de ligações de que seria demasiado moroso seguir aqui os meandros, o mito chinook torna a juntar, mas sempre invertendo-os, o ciclo do «destruidor de ninhos de pássaros» e o das «esposas dos astros» (9).

Esta composição eclética obriga a dois reparos, um respeitante à forma e o outro ao conteúdo. Em primeiro lugar, para motivar a situação inicial caracterizada pelo divórcio dos pais e pela imaturidade da mãe, não é necessário — e seria mesmo despropositado — invocar um psiquismo específico que seria atribuível aos Chinook, ou estes e aqueles aspectos psicológicos e sociais da sua cultura, próprios para determinar a formação de uma personalidade de base. A situação inicial, e também todas aquelas que se lhe seguem, são integralmente dedutíveis, não das características particulares da personalidade, da família ou da sociedade chinook, das quais cada membro do grupo teria experiência concreta a partir do momento em que nascia, mas de outros mitos provenientes de outras populações, sob a única reserva de que os mitos se transformam à medida em que são apropriados. Isto é particularmente nítido no caso da situação inicial que

(9) Para pormenores desta análise, ver *L'Homme Nu*, pp. 209-212

substitui uma irmã por uma esposa, a aproximação sexual na direcção de um irmão por uma aproximação social na direcção do marido, a qual tem então, para justificar logicamente esta última conjuntura, que recorrer ao divórcio, como meio para estabelecer uma distância prévia entre esposos. Poder-se-ia aplicar o mesmo raciocínio aos outros episódios e mostrar que a construção particular da sua intriga resulta sempre de uma necessidade lógica sentida em relação a outros mitos. Seria inútil e gratuito pretender derivá-los de um psiquismo que ficaria por hipotético, propriedade exclusiva da sociedade de que provém o mito.

Mas —e é este o segundo ponto— porque razão os mitos chinook apresentam uma composição eclética num grau tão marcado? Boas já sublinhara que muitos dos seus elementos existem nas tradições das famílias lingüísticas siuan e algonkin e que teriam chegado aos Chinook através do vale do Colúmbia (10). Os paralelos que acima estabelecemos apontam também em outras direcções: Sul do Oregon e Norte da Califórnia, Estado de Washington, Colúmbia Britânica. Esta tendência para o sincretismo, tão nítida na mitologia dos Chinook, não pode ser explicada sem se fazer apelo a considerações sociológicas. Sabe-se, com efeito, que os Chinook ocupavam, sobre o baixo-Colúmbia e sobre a costa do Pacífico, uma posição muito particular. Mesmo as tribos do estuário, relativamente afastadas do local das grandes feiras intertribais controladas pelos seus vizinhos e congêneres Wishram e Wasco, entregavam-se a operações comerciais e desempenhavam o papel de negociantes e intermediários perante as tribos próximas ou afastadas. É precisamente esta a razão pela qual a sua língua constitui a base da gíria chamada «chinook», que, antes da chegada dos brancos, já servia de língua veicular desde a costa da Califórnia até à do Alasca.

É então compreensível que a mitologia dos Chinook, expostos a contactos múltiplos e incessantes com populações

(10) F. Boas, «Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas», *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie Ethnologie und Urgeschichte, 1981 bis 1895*, Berlin, 1895, pp. 336-363.

diferentes pela língua, gênero de vida e cultura, se apresente menos como um corpo original do que como um conjunto de elaborações secundárias — e sistemático acima de tudo, neste sentido — para adaptar uns aos outros e conciliar, transformando-os, materiais míticos heteróclitos à partida. A sua ideologia repercute também a experiência política, econômica e social de um dado mundo no estado dissociado. Por um movimento inverso daquele que se produz no esquizofrênico, para quem a experiência clivada do corpo engendra uma imagem clivada do Mundo, aqui a experiência clivada do Mundo predispõe a imaginar outros tipos de clivagem, indo do Mundo à família e da família ao corpo. Mas, mesmo tendo em conta esta reviravolta, não nos deixemos levar pela ilusão de um paralelismo entre inconsciente individual e inconsciente colectivo. O mito não é da ordem do delírio e não pressupõe qualquer delírio declarado ou latente naqueles que o contam ou que o escutam. Mesmo com todas as reservas que formulámos, o mito chinook não ilustra um caso de esquizofrenia ou qualquer estado mórbido que se lhe assemelhe. Ele não traduz à sua maneira um gênero de desordem psíquica; estabelece-lhe, também à sua maneira, a teoria e coloca-se por isso do lado do médico, não do doente. Seria mais exacto dizer que o cosmopolitismo dos Chinook os toma particularmente aptos a pensar o mundo sob a maneira da clivagem e a desenvolver esta noção em todos os domínios em que ela é susceptível de ser aplicada. Contrariamente ao esquizofrênico que sofre, como vítima, uma clivagem que a sua experiência íntima projecta para fora, a sociedade chinook, devido à maneira concreta como se insere no Mundo, dispõe da clivagem para dela fazer o eixo de uma filosofia.

CAPÍTULO XIII

MITO E ESQUECIMENTO

Especialista eminente das línguas indo-europeias, Émile Benveniste não desdenhou, para estimular a sua reflexão, inquirir na América do Norte sobre as línguas índias. É, pois, uma maneira de lhe prestar homenagem seguir o mesmo caminho em sentido inverso: porque o americanista também pode tirar proveito de uma comparação entre o antigo e o novo mundo. Neste curto artigo, tentaremos demonstrar com um exemplo como temas míticos tomados da Grécia antiga ajudam a definir certas hipóteses que o estudo dos mitos ameríndios começou por inspirar.

Um trabalho recente (1973, pp. 229-231) permitiu-nos esboçar uma interpretação da função que nos mitos norte-americanos tem o motivo do esquecimento. Longe de constituir um artifício suficientemente banal para que provoque um golpe de teatro barato, o esquecimento surge-nos como uma falta de comunicação consigo mesmo, por isso como uma modalidade, entre outras, de um fenómeno no qual fomos levados a reconhecer uma verdadeira categoria do pensamento mítico. Segundo esta hipótese, com efeito, *o esquecimento* formaria sistema com o *mal-entendido*, definido como defeito de comunicação com outrém, e com a *indiscrição*, definida como excesso de comunicação, também com outrem. A prova disto foi-nos

fornecida pela alternância ou cúmulo destes motivos nas variantes de um mesmo mito. Tendo pedido a Jean-Pierre Vernant indicação de textos gregos de origem mitológica em que o esquecimento desempenhasse um papel, ele fez o favor de me apontar três, tirados de Plutarco, um, e de Píndaro, os outros dois. Depois de examinados, parece que eles corroboram esta interpretação.

Nas *Questões Gregas* (28), Plutarco propõe-se explicar porque razão em Tenedos, ilha do mar Egeu, a entrada do templo de Tenes estava proibida aos flautistas e porque razão se proibia pronunciar ali o nome de Aquiles. Um flautista de nome Molpos, conta, tinha apoiado um falso testemunho da segunda esposa do rei Kyknos, pai de Tenes, quando ela, para se vingar do enteado, que repelia as suas tentativas de sedução, o acusou de a ter violado. Em consequência disto, Tenes foi expulso do reino. A irmã seguiu-o para o exílio. Ora Tétis, mãe de Aquiles, tinha, por seu turno, recomendado ao filho que jamais atacasse Tenes, que era filho (ou neto) de Apoio. Chegou mesmo a colocar junto do filho um servo, para que, em caso de necessidade, este renovasse a advertência. Mas Aquiles viu a irmã de Tenes, desejou-a e desrespeitou-a. O irmão interpôs-se, para a proteger, e Aquiles, desvairado de paixão, matou o seu adversário. Porque o servo esquecera-se de cumprir a missão de que fora encarregado. Pausanias (X, XIV) e Diodoro (V, I) relatam a mesma história em termos um pouco diferentes.

Atenhamo-nos à narrativa de Plutarco. Ela encadeia duas seqüências que terminam de maneira paralela: no final de uma delas, o herói é exilado, ou seja, socialmente eliminado; é-o fisicamente, pela morte, no final da outra. Ora a responsabilidade por este fim cabe nos dois casos a um subalterno, que se torna culpado, quer por falar demais, quer por não dizer o suficiente. Ao apoiar um falso testemunho, Molpos peca por excesso de comunicação com outrém, acto comparável à indiscrição. Ao esquecer a sua missão no momento crítico, o servo de Aquiles peca por falta de comunicação consigo próprio. Trata-se mesmo, pois, como na América, de duas modalidades de uma patologia da comunicação que estão aqui con-graçadas.

Mais complexa nos aparece a história contada por Píndaro na VII Olímpica. Tlepólemo, filho de Hércules, matou num acesso de cólera (involuntariamente, segundo Apolodoro) Licimnios, que era meio-irmão da sua avó Alcmena. O culpado foi interrogar o oráculo de Hélios. O deus ordenou-lhe que se fizesse ao mar para Rodes e de ali sacrificar sobre o altar de Atena. No entanto, «por vezes, avança a nuvem do esquecimento e tapa ao espírito a via certa» (v. 45-48): os Rodianos esquecem-se de levar o fogo ao subirem ao altar; é a origem do costume, particular de Rodes, do sacrifício sem fogo.

Voltando atrás, Píndaro recorda que, quando se fez a partilha do Mundo entre os deuses. Hélios foi esquecido. Este reivindicou Rodes, ainda não emersa do fundo das águas, e Zeus concedeu-lhe a ilha em que Hélios se uniu à deusa local. Três esquecimentos se sucedem assim nesta narrativa: o de Tlepólemo, que, com o espírito perturbado («A perturbação do espírito desencaminha até o sábio», V, 31-32), «esqueceu-se», como nós costumamos dizer, cometendo com isso uma agressão a um parente; o dos Rodianos no momento de procederem a um sacrifício; finalmente, o de Zeus, ao presidir ao tirar à sorte das terras entre os deuses.

Ora a IV Pítica associa intimamente o mesmo motivo a um outro e de maneira tanto mais interessante quanto se trata aqui e lá, da origem de uma soberania territorial. Aos Argonautas, Medeia anunciara que um deus saído do mar enviaria a Euphamos, filho de Poseidon, um torrão de terra que asseguraria aos seus descendentes a soberania sobre a Líbia. Durante a travessia, os servidores encarregados de zelar pelo precioso presente esqueceram-se do que era a encomenda e lançaram-na à água. A tomada de posse da Líbia ficou retardada durante treze gerações e ela só interveio, acrescenta a V Pítica, depois de Battos ter recebido do oráculo a promessa de o curar da gaguez que o afligia (a língua foi solta pelo medo, diz Pausânias, *l. c.*, X, XV, ao encontrar um leão no seu caminho). Assim, o mesmo acontecimento é atrasado por duas vezes: primeiro, por um esquecimento; em seguida, por uma perturbação da elocução; ou seja, no primeiro caso, por um defeito de comunicação consigo próprio

e, no segundo, por um defeito de comunicação com outrém. Limitemo-nos a notar de passagem que na América do Norte duas tribos vizinhas, os Tsimshian e os Kwakiutl, dão por eixo dramático a um mito (o que é designado como o do Cego e do Mergulhão), o esquecimento, uma, e o mal-entendido, a outra (Boas, 1916, pp. 246-250, e 1902, p. 247), que definimos, respectivamente, da mesma maneira.

Os exemplos gregos reforçam, pois, a hipótese de que o esquecimento tomaria lugar, no mesmo campo semântico, ao lado da indiscrição e do mal-entendido, opondo-se sempre a cada um deles sob relações diferentes. Será possível ir mais longe e reconhecer um carácter comum aos mitos em que o motivo do esquecimento intervém de maneira particular? Para aí se chegar, é necessário, primeiro, considerar certos mitos americanos.

Os índios Hidatsa, que viviam sobre o curso superior do Missouri e pertenciam, juntamente com os Mandan e os Arikara, às tribos das Planícies ditas «camponesas», justificavam a sua origem por meio de dois mitos distintos. Segundo o primeiro, dois demiurgos criaram a terra e fizeram emergir os humanos do mundo subterrâneo. Depois de terem sido diversificadas as tribos e as línguas, aconteceu que num certo local uma mulher «ofereceu de beber» (provavelmente, um eufemismo) ao seu jovem cunhado. Este achou a oferta indecorosa e declinou-a. Furiosa por ter sido repudiada, a mulher acusou o cunhado de a ter querido violar e, a pretexto de o enviar para a guerra, o marido enganado abandonou o seu irmão mais novo numa ilha. Os deuses imiscuíram-se no caso, tomando partido ora por um, ora por outro. Os protectores do mais novo acabaram por ganhar e destruíram, por uma conflagração, o irmão casado e quase todos os habitantes da aldeia. Os sobreviventes separaram-se. Os que partiram para o Norte tornaram-se nos Crow-Hidatsa; os que foram para o Sul os Awaxawi, de quem um dilúvio, que se seguiu a estes acontecimentos, provocou a migração para o Missouri, onde vieram a encontrar mais tarde um outro grupo hidatsa, os Awatixa. Quando aos Crow-Hidatsa propriamente ditos, voltaram para o Sul, onde se dividiram, fazendo nascer as duas

tribos, respectivamente, conhecidas sob aqueles nomes (Bowers, pp. 298-300).

O outro mito faz os Hidatsa provir do céu, que abandonaram, dizem, para seguirem um dos seus, Corpo-Queimado, que descera à terra em procura de bisontes, que tinham desertado do mundo do alto. Os recém-chegados instalaram-se em treze cabanas, cada uma delas na origem de um clã; os espíritos da terra falharam ao tentarem destruir a pequena colônia. Numa aldeia habitada por anteriores ocupantes do mundo terrestre, vivia uma linda rapariga. Corpo-Queimado cortejou-a, ela repudiou-o; enraivecida, matou-a. O demiurgo Coiote, aliado aos antepassados dos Hidatsa, preveniu Corpo-Queimado de que o povo da sua vítima queria vingar-se e que, em consequência do seu crime (pois que, tal como Tlepólemo, também ele se «esquecera»), o seu espírito iria perturbar-se com frequência. Os seus inimigos aproveitariam esses momentos de desatenção para o matar, a ele e aos seus.

Foi o que realmente se passou. A aldeia foi atacada por diversas vezes; Corpo-Queimado lança-se para o combate, mas no caminho esquece-se das razões da sua pressa. De uma outra vez, uma doninha cruza-se no seu caminho e ele esquece-se para a perseguir. A aldeia é destruída e todos os seus habitantes perecem, excepto Coiote e a irmã do herói, que o demiurgo tomou a seu cargo esconder. Esta, que estava grávida, sucumbiu ao ataque de um ogre, a quem se tinha esquecido de fechar a porta, apesar da recomendação que lhe fora feita. Os gêmeos que ela tinha dentro de si sobreviveram e passaram por toda a espécie de aventuras, no decurso das quais estiveram a ponto de morrer, também devido a um esquecimento, que constitui um motivo recorrente neste segundo mito (Beckwith, pp. 22-52).

Em contrapartida, ele está totalmente ausente do primeiro. Existem outras diferenças entre eles.? Sem dúvida, se se reparar que o primeiro mito, que dá aos Hidatsa uma origem ctónica, é quase inteiramente consagrado ao relato de migrações, de fusões e de separações de grupos que têm uma realidade histórica. De facto, essas migrações *são* as que foram provocadas pelos ataques dos Ojibwa dos bosques, armados pelos colonos franceses do Canadá, e em consequência das

quais os antepassados comuns dos Crow e dos Hidatsa tiveram que se refugiar nas planícies. A arqueologia confirma esses movimentos de populações. A chegada dos Awatixa ao Missouri, a separação ulterior dos Crow-Hidatsa em duas tribos, são também factos historicamente atestados (cf. Lévi-Strauss, 1973, pp. 281-300).

Mas, se o primeiro mito remete para uma história com menos de três séculos, o segundo oferece um carácter diferente. Cada um dos seus episódios pretende fundar um ritual. A despeito do seu paralelismo e da maneira evidente como vários dos seus episódios respectivos se reflectem ou transformam, os dois mitos cumprem funções distintas. O primeiro mete uma seqüência de acontecimentos históricos em estrutura, o segundo lança as bases de um calendário cerimonial, ou seja, de uma ordem serial. Com efeito, segundo os informadores as cerimônias são comparáveis a nós num cordel: «cada uma delas é independente das outras, como cada nó é independente dos outros nós, mas, ao mesmo tempo, um laço, uma relação, existe entre elas, da mesma forma que os nós se seguem no cordel dentro de uma ordem determinada» (Bowers, pp. 294 e 303-304).

Nestas condições, é espantoso que o motivo do esquecimento seja recorrente no segundo mito, enquanto falta totalmente no outro. Porque, e também nos mitos gregos, o motivo do esquecimento serve para fundamentar interdições ou prescrições rituais: a proibição aos tocadores de flauta de penetrarem no templo de Tenes e aos visitantes de pronunciarem ali o nome de Aquiles; a origem do sacrifício sem fogo em Rhodes e dos direitos soberanos, sancionados pelos ritos, sobre um território consagrado a uma divindade.

O mito dos Argonautas vem completar a interpretação. Encarado pelo ângulo paradigmático, ele faz evoluir um grupo de personagens, comparáveis, *mutatis mutandis*, àquelas a que o americanista chama de «transformadoras»: as que voltam a pôr as coisas em ordem. Ora, por que razão não o estão no princípio? Segundo o mito grego, por duas razões: ou por uma fidelidade excessiva aos votos feitos (exposição de Hesíone pelo seu pai Laomédon; castigo injusto dos dois filhos de Cleópatra, por o seu pai ter dado demasiado crédito às calúnias

de uma madrastra); ou por faltar à palavra dada (recusa da recompensa prometida aos dois construtores das muralhas de Tróia; recusa do mesmo Laomédon de restituir Hésione a Héracles e os cavalos que este tinha confiado à sua guarda; esquecimento de Jasão dos seus votos conjugais). Assim, pois num caso, o reverso do esquecimento (pois que teria valido mais esquecer o que, num arrebatamento de paixão, se tinha prometido fazer); e, no segundo caso, uma variante do esquecimento sob a forma, desta vez, voluntária. Em contrapartida, os Argonautas tiveram êxito no seu empreendimento porque fizeram aos deuses votos moderados que respeitaram com pontualidade.

Ora quando se lê a narrativa de princípio ao fim, a sua cadeia sintagmática parece inteiramente concebida para dar conta da origem de locais nomeados, que se seguem no espaço de modo comparável às celebrações rituais durante o ano. Porque os ritos fixam as fases do calendário, como os locais nomeados as de um itinerário. Uns povoam a extensão, outros a duração.

Destas breves considerações, retiram-se dois ensinamentos. Primeiro, nada seria mais falso do que aproximar até os confundir mitologia e ritual, como ainda têm tendência para fazer certos etnólogos anglo-saxões. Os exemplos que fomos buscar aos Hidatsa mostram que uma variante de um mito, destinada a fundar um sistema ritual, obedece a condições diferentes das de uma variante vizinha, sem relação directa com ele.

Em segundo lugar, se o motivo do esquecimento, tal como aparece nos mitos, assinala uma falta de comunicação consigo próprio e se, em sociedades e em épocas diferentes, esse motivo serve sobretudo para fundar práticas rituais, daí resulta que a função própria do ritual é, como sugerimos noutra local (1971, pp- 597-603), exactamente a de preservar a continuidade do vivido. Pois é exactamente esta continuidade que o esquecimento vem quebrar na ordem mental: reconhecemo-lo nós próprios quando falamos de «buracos de memória». E é frequente, na América e em outros locais, os mitos reconhecerem-no também à sua maneira, quando fazem resultar o esquecimento de um passo em falso: o herói

perde a memória estrebuchando, porque meteu o pé numa depressão de terreno que é uma descontinuidade de ordem física (Thompson, 1956 : J 2671 e D 2004.5). Quanto a Battos, esse, gagueja, ou seja, estrebucha ao falar.

Terão, sem dúvida, reparado que, para introduzir os motivos do esquecimento, do mal-entendido e da indiscrição, os mitos gregos e os americanos recorrem de boa vontade aos mesmos temas: o da madrasta ou da cunhada sedutora e o da irmã seduzida. Ora nós tínhamos sido levados independentemente a arrumar o primeiro sob a rubrica da patologia da aliança matrimonial (1967, pp. 257-260), forma sociológica da comunicação. De igual modo, toda a ameaça sobre a irmã compromete as probabilidades que um homem pode ter de entrar em comunicação com outros grupos, uma vez que a proibição do incesto e a regra da exogamia a destinam a ser, directa ou indirectamente, permutada. Assim, não é surpreendente que estes dois temas intervenham em conjuntos mitológicos em que se encontra precisamente posta em causa, por excesso ou por defeito, a boa utilização da comunicação.

Mas também vimos que as afinidades entre mitos gregos e mitos americanos se estendem até às metáforas. O que confirmaria, se tal fosse necessário, que mesmo num caso que exclui toda a proximidade geográfica ou histórica, o reportório em que o pensamento mítico vai buscar os seus temas e os seus motivos tem fontes limitadas.

OBRAS CITADAS

APOLLONIOS DE RHODES:

1882 *Argonautica*, etc, Leipzig, Teubner.

BECKWITH, M. W.:

1938 «Mandan-Hidatsa myths and ceremonies», *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXXII, New York, J. J. Augustin.

BOAS, F.:

1910 «Kwakiutl Tales», *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 11, New York-Leyden, Columbia Univ. Press, E. J. Brill.

- 1916 «Tsimshian mythology», *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C, Smithsonian Institution.
- Bowers, A. W.:
- 1965 «Hidatsa social and ceremonial organization», *Bulletin 194, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C, Smithsonian Institution.
- DIODORO DE SICILIA:
- 1780 *Histoire Universelle* (trad. Terrasson), 6 vols., Amsterdam, D. J. Changuion.
- LÉVI-STRAUSS, C:
- 1967 *Mythologiques II. Du Miei aux Cendres*, Paris, Plon.
- 1971 *Mythologiques IV. L'Homme Nu*, Paris, Plon.
- 1973 *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon.
- PAUSANIAS:
- 1913 *Description of Greece, translated... by J. G. Frazer*, 6 vols., Londres, McMillan and Co.
- PÍNDARO:
- 1922-1923 *Texte Établi et Traduit par Aimé Puech*, 4,vols.. Paris, Les Bailes Lettres.
- PLUTARCO:
- 1584 *Les Oeuvres Meslées de* (trad. Amyot), 2 vols.. Paris.
- THOMPSON, ST.:
- 1956 *Motif-Index of Folk Literature*, New Elarged and revised edition, 6 vols., Copenhagen, Rosenkilde and Bagger.

CAPÍTULO XIV

PITÁGORAS NA AMÉRICA

Vamos tratar aqui do lugar particular que povos afastados no tempo e no espaço dão às sementes desta ou daquela planta da velha família das leguminosas, subfamília das papilionáceas.

Trabalhos recentes de Maree Detienne (1970:141, 162; 1972:96-100, 110-114) fazem o balanço das controvérsias a que, desde a antiguidade, deram lugar as tradições pitagóricas, das quais este autor dá, por seu turno, uma brilhante interpretação. No entanto, o etnólogo não pode deixar de estar atento à recorrência das mesmas crenças e dos mesmos ritos, não somente no mundo antigo fora da escola de Pitágoras, como também, de forma mais geral, no mundo antigo e, gostaria de o demonstrar aqui, no novo. Para o comparatista, as opiniões professadas pelos pitagóricos a respeito das favas constituem pois um exemplo particular de idéias e práticas verossimilmente anteriores e cuja distribuição geográfica surge muito mais vasta do que o que um exame limitado ao mundo antigo poderia sugerir. Não é tudo; porque, mesmo no mundo antigo, as favas foram objecto de crenças diametralmente opostas.

Na Grécia, à parte os pitagóricos, as tradições órficas e os ritos de Elêusis proscravam as favas; segundo diversos testemunhos, na primeira fila dos quais figura o de Plutarco, esta

proscrição era de regra para quem quer que fosse que pretendesse levar uma vida pura. Fora da Grécia, os sacerdotes egípcios proibiam-se, no dizer de Heródoto, de consumir e mesmo de olhar as favas. Em Roma, o Flamen Dialis não podia comer este legume nem pronunciar o seu nome. Mas, sempre no mundo antigo, havia também ocasiões em que o uso das favas era imperiosamente prescrito. Na Ática, comiam-se favas cozidas durante a festa das Pianépsias; os Romanos ofereciam favas a divindades diversas, bem como aos mortos aquando das Parentalia, das Ferália e das Lemúria. Segundo Plínio (XVIII, XII), eles metiam favas como amuletos de sorte entre os objectos vendidos no leilão.

Se os pitagóricos tinham as favas como execrandas, conhecem-se então situações em que prevaleciam pontos de vista inversos. Que esta atitude positiva para com as favas tivesse sido mesmo a mais freqüente destaca-se de um comentário de Plínio (*l. c.*). Depois de ter lembrado a tese segundo a qual os pitagóricos proibiam as favas por elas servirem de morada às almas dos defuntos, ele acrescenta (cito a partir de uma tradução antiga) que, «por esta causa, comem-se ordinariamente as favas em exéquias e funerais de defuntos», o que explica porque razão, continua, «os antigos falavam delas muito religiosamente e com grande cerimônia: porque jamais eles nomeavam os trigos que não nomeassem de todas as vezes a fava, para chamar a boa sorte: causa pela qual eles a chamavam Refrina *\refrivci*, de que faziam muitas vezes a menção». Etimologia talvez duvidosa; mas, pelo breve relance precedente, verifica-se que a proibição pitagórica constitui um aspecto, entre outros, da atitude dos antigos para com as favas. Não se poderia explicar esta atitude considerando somente o seu lado negativo. Para dar uma interpretação plausível, seria preciso que um princípio único permitisse compreender porque razão as favas inspiraram, conforme os casos, o horror ou o respeito; porque razão o seu consumo foi umas vezes interdito, outras recomendado; porque razão, numa palavra, num sentido ou noutro, as favas tiveram, aos olhos dos antigos, o carácter de um termo fortemente marcado.

Encontramos na América como que um eco destas crenças, embora elas não digam ali respeito à fava, planta euro-asiática, talvez de origem africana, ausente do novo mundo.

Os Pawnee, índios do alto Missouri, contam na sua versão de um mito muito espalhado na América do Norte, análogo ao de Orfeu e Eurídice, que, depois de ter arrancado a sua jovem esposa ao mundo dos mortos, o herói se deteve junto de uma protectora sobrenatural que já visitara à ida. Esta dá-lhe feijões vermelhos que ele deveria, disse, dar a comer às pessoas da aldeia, «a fim de que estas possam obter o poder de comunicar com os espíritos dos mortos». Segundo uma variante, estes mesmos feijões serviriam, pelo contrário, para lançar sortilégios sobre os vivos (Dorsey, 1906 :413, 537).

Sem dúvida que não se trata aqui de feijões comuns, mas sim de uma outra espécie da mesma família: *Sophora secundiflora*, ou *speciosa*, a qual, em diversas tribos norte-americanas, entre as quais os Pawnee, era objecto de um culto a que se devotavam confrarias de onde provinham os mitos acima citados. Era ritualmente bebida uma infusão ou decocção, preparada com estes grãos, que têm propriedades narcóticas e alucinogêneas; também os traziam consigo, como talismã. É, no entanto, digno de nota que, por seu lado, o folclore europeu estabeleça uma conexão entre papilionáceas mais vulgares e o mundo sobrenatural: *Chi manga facili, caga diavoli*, diz um provérbio italiano citado por Chamfort (*Máximas e Pensamentos*, p. 561) (1); conexão que as propriedades fisiológicas reconhecidas aos feijões pela sabedoria popular de forma alguma impunham (2).

Depois de ter lido a primeira versão deste texto, o Prof. Yoshida Teigo, da Universidade de Tóquio, fez o

(1) «Quem come facilidades, caga diabos», em tradução literal. (*N. do T.*)

(2) Na sua muito rica monografia sobre a etnobotânica dos Navajos, Elmore não menciona a presença ou emprego de *Sophora secundiflora*, mas apenas (1944 : 58) de *Sophora sericea*, que seria comida pelos carneiros. No entanto, os Navajo utilizam uma expressão que foi traduzida para inglês como *bean shooting* [ou « tiro de feijão »; mas note-se que a palavra «shoot», aportuguesada para «chuto»

favor de me comunicar, pelas suas cartas de 10 de Agosto e de 30 de Dezembro de 1980, informações deveras preciosas e que eu muito agradeço. Em diversas regiões do Japão, escreveu ele, espalham-se pela casa feijões de soja queimados para afastar os demônios, não só, como é bem conhecido, aquando da festa do Setsubun, celebrada antes da chegada da primavera (Chamberlain, 1902 :159), como também no final do mês de Dezembro, princípios de Janeiro; o mesmo se passa ao norte de Kyushu, onde os pescadores apanham estes feijões e os lançam ao mar para acalmar a tempestade. Noutros locais, comem-nos durante a tempestade para evitar os raios, ou deitam-nos pelas ruas, a fim de barrarem o caminho à infelicidade. Mesmo os feijões comuns são objecto de crenças que se assemelham àquelas com que os antigos rodeavam as favas e os índios da América os grãos de *sophora*. A sopa de feijão encarnado com arroz, proibida no princípio do ano, era prescrita em certas datas ou em certas ocasiões: partos, mudanças de casa, velórios, ou, outrora, como oferta aos lobos e à divindade da varíola... Engoliam-se ou lançavam-se feijões vermelhos crus para protecção contra os resfriamentos, ou para afastar os coelhos dos campos.

Embora o seu fundamento possa diferir aqui ou além, a verdade é que o antigo e o novo mundo atribuíam uma virtude mística a diversos representantes da família das papilionáceas: o que autoriza a pôr lado a lado os ritos japoneses e ameríndios, consistentes em lançar esses grãos, e o rito dos Lemúria. Cada pai de família, com a boca cheia de favas pretas, percorria a sua casa, cuspiendo-as para trás de si; «ele acredita que a sombra as apanha e, invisível, o segue... e conjura-a a abandonar o seu tecto» (Ovídio, *Fastos*, v, pp. 436 e seguintes). Nos três casos que encarámos, as sementes de papilionáceas desempenham um papel no estabelecimento ou interrupção da comunicação com o Além. Poderemos até alargar o

em linguagem desportiva, é uma das que são usadas no calão da droga para indicar a reacção imediata a esta. (*N. do T.*) para o acto que consiste em alojar magicamente no corpo do inimigo partículas de carvão, de matérias preciosas ou de osso para o fazerem adoecer ou lhe causarem a morte (Haile, 1981 : 22).

paradigma se, ao lado das papilionáceas, se der lugar às plantas da família das fumariáceas, gênero *Dicentra*, que os índios Onondaga criam ser o alimento dos mortos e a que chamavam «milho dos espíritos» (Beauchamp, 1898 :199). Estas plantas selvagens, primas do Coração de Maria dos nossos jardins (*Dicentra spectabilis*), têm por fruto uma vagem oblonga, cheia de sementes, que se abre em duas até à base quando está madura e que, por isso, se parece com o feijão (3).

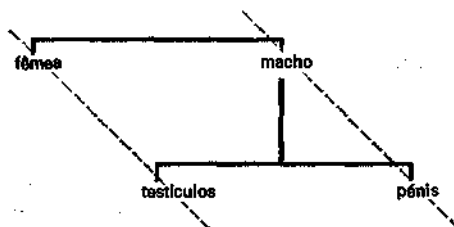
As representações míticas dos índios americanos ajudarão a compreender o papel de intermediário entre os vivos e os mortos que estes índios atribuem às sementes da família ou com a aparência do feijão? Na América, o feijão forma frequentemente um par sexual com o milho, mas acontece que, de uma tribo para outra, os sexos respectivamente atribuídos às duas plantas invertem-se. Para os Iroqueses, o milho era macho e o feijão fêmea. Plantavam o feijão muito perto do milho, quando este tinha uma altura de cerca de quinze centímetros e deixavam-nos crescer em conjunto; o caule rígido do milho servia de estaca, o feijão enrolava-se nele. Em contrapartida, a abóbora estende o seu caule rente ao chão e parece fugir do pé de milho mais próximo. Eis porque, diz o mito, o Milho prefere casar com a Menina Feijão do que com a sua rival (Beauchamp, / . c. : 196-197).

Mas os Tutelo de língua siuan, embora vivessem em contacto com os Iroqueses (e talvez por esta razão, no entanto), tomaram o partido inverso: eles faziam do milho fêmea e do feijão macho, porque, diziam, «os homens dependem das mulheres como a planta do feijão se agarra ao milho» (Speck, 1942 : 120). O simbolismo iroquês reaparece no México e na Guatemala, onde os índios plantam frequentemente milho e feijão no mesmo buraco (Pennington, 1969:59; Vogt, 1969: 54). Tanto entre os Chorti da Guatemala como no México, na região de Mitla, o espírito do milho é macho e o do feijão é fêmea (Wisdom, 1940:402; Parsons, 1936:324-

(3) Há quem se espante por eu não ter falado do favismo. Mas a extrema diversidade de gêneros e espécies abrangidas pelas crenças retira toda a pertinência a este fenómeno, de extensão sistémica e geográfica tão limitada.

329). Não se pode afirmar que os índios americanos que atribuem o sexo feminino ao feijão se representem, como certos povos da Nova Guiné (Berndt, 1962 :41, n.º 8), a terra-mãe pela imagem de uma vagem produtora de muitas sementes: os mitos do novo mundo sobre a origem das plantas cultivadas fazem nascer estas de diversas partes do corpo de um ser por vezes feminino, mas por vezes também masculino. Para nos limitarmos a alguns exemplos, o milho teria saído dos seios, de uma coxa, da barriga ou da vagina de uma mulher, segundo os Iroqueses e os Hurons, os Creek, os Cherokee; e os feijões dos seus membros anteriores (dos dedos, dizem os Iroqueses), da sua outra coxa, dos seus sovacos. Pelo contrário, os Kaingang do Brasil meridional optam por um ser macho: o seu pénis tornou-se no milho, os testículos nos feijões, a cabeça numa abóbora (Ploetz-Métraux, 1930:212).

Este último sistema de correspondência evoca-nos dois outros: um porque se lhe assemelha, o outro porque, na aparência, o contradiz. Nos ritos de fecundação da índia antiga, um grão de cevada simboliza o pénis, dois feijões os testículos (Indradeva, 1973 :37); mas, na mitologia japonesa, a soja e outros feijões terão saído dos órgãos genitais da deusa Uke-mochi (Aston, 1896:!, 33). Divergências como estas, de que seria fácil fornecer outros exemplos, poderiam ser ultrapassadas se se admitisse que, nas partes sexuais do homem, o pénis, mais parecido com o caule rígido do milho ou dos cereais, é relativamente mais «macho» do que os testículos. A oposição, freqüente na América, do milho macho e dos feijões fêmeas decorreria então de uma relação de equivalência implícita, nos termos da qual, sob a relação da sexualidade, o princípio macho está para o princípio fêmea como, sob a relação da masculinidade, o pénis está para os testículos:



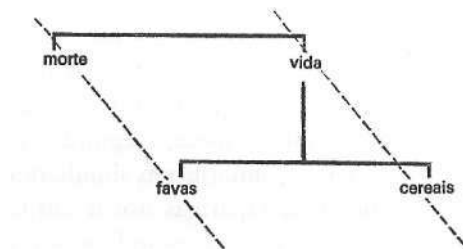
Nas suas cartas, acima citadas, o Prof. Yoshida Teigo nota que a palavra japonesa *mame*, que se aplica a diversas sementes de papilionáceas, designa também, familiarmente, o clítoris. Ora este órgão, a parte mais «macho» do sexo feminino, ocupa uma posição simétrica com a que nós propomos reconhecer aos testículos no aparelho masculino.

Mas é sobretudo da Nova Guiné que provêm indicações capazes de apoiar a hipótese. Diversos povos desta região vêm no fruto do coqueiro e no da arequeira um par sexuado, mas do qual cada um dos termos é em si mesmo ambivalente, exceção feita de uma ambivalência diacrónica entre os Orokaiva (cada planta, dotada originalmente de um sexo, adquire mais tarde o sexo oposto) surgir sincrónica entre os Tangu. No entanto, e a despeito do afastamento geográfico dos dois grupos, para um e outro as nozes de coco simbolizam, ao mesmo tempo, os seios da mulher e os testículos (Schimmer, 1973 :169; BurrIDGE, 1969 : 390). Quanto às nozes de areca, primeiro machos e depois fêmeas, segundo os Orokaiva (Schwimmer, / . c.: 168-170), simbolizam simultaneamente, para os Tangu, os testículos e as raparigas novas em idade de procriar (BurrIDGE, / . c.:251, 306). Tais indicações sugerem claramente, pois, que os testículos, a parte menos ostensivamente macho do órgão masculino, ocupam nas representações míticas de diversas partes do Mundo uma posição ambígua entre categorias opostas.

Estas considerações fazem-nos regressar à Grécia e aos debates que se têm travado desde a antiguidade sobre as proibições alimentares dos pitagóricos. Diógenes Laércio (VIII, 34) relata que Aristóteles encarava, como uma explicação possível entre diversas outras, a semelhança das favas com os testículos. Aulu Gelle vai mais longe: «*Kúamous* hoc testículos significare dicunt» (IV, xi), escreveu, negando que a proibição atribuída a Pitágoras e enunciada por Empédocles fosse de ordem alimentar; invoca o testemunho de Aristóxeno para estabelecer que Pitágoras fazia das favas um dos seus pratos favoritos (belo exemplo, diga-se de passagem, da ambivalência das favas, aqui concentrada na pessoa do fundador). Um autor contemporâneo glosa o nome grego deste legume: «*Kúamoi*, favas (...), ovos, receptáculo de sementes, de geração» e liga-o

ao verbo *kueln*, cujo sentido é «inchar, estar grávida» (Onians, 1954:112): espantosa convergência de pontos de vista entre os antigos Gregos e os Tangu ...

Se ousássemos avançar que, como fizemos com a hipótese para a América e pudemos verificar quanto à Nova Guiné, os testículos são reconhecidos, de maneira muito geral, como termo mediador entre categorias sexuais opostas, surgiria menos estranho que no registo alimentar correspondente à categoria da vida as favas, símbolo dos testículos, estivessem, também — ao contrário dos cereais —, relativamente mais próximas da categoria oposta, ou seja, da morte. Entre os dois formalismos, observa-se, com efeito, uma nítida homologia:



De onde, talvez, a posição ambígua das favas entre a vida e a morte, sobre a qual insistiu tanto M. Detienne (1970: 153) e que, na mesma cultura ou em culturas diferentes, as predispõe a receber, conforme os casos, uma conotação positiva ou negativa, como intermediárias encarregadas quer de abrirem a comunicação entre os dois mundos, quer, pelo contrário, de a interromperem.

Acrescentemos que a mesma ambigüidade se manifesta no plano culinário. As favas — que os Romanos pensavam ser a mais antiga planta cultivada — são consumíveis cruas quando são novas; quando não, somente o são cozidas em água ou mesmo postas primeiro a demolhar. Heródoto (II, 37) tem o cuidado de distinguir as duas maneiras de as consumir, sublinhando que os sacerdotes egípcios «não roem favas, nem as comem cozidas». Em contrapartida, pode supor-se que a mais antiga preparação dos cereais tenha consistido em fazer estalar os grãos ao fogo, à maneira do *pop com* (Braid-

wood, 1953:515-526). Ao contrário dos cereais, que uma assadela rápida basta para tornar consumíveis, as leguminosas, oscilando entre as categorias do cru e de cozido (que é também, demonstrei-o noutra local, a do apodrecido), situar-se-iam assim do lado da natureza e da morte (4).

É verdade que no rito japonês citado acima cada pai de família deita ao vento feijões de soja assados. Confirmaram-nos no local que esta preparação não tem nada que ver com a cozinha corrente. Seria então tentador supor que assim arrançados, os feijões destinados aos habitantes do Além (que a antiga mitologia japonesa descreve como um mundo apodrecido), por contraste com o habitual, exercem sobre eles maior atractivo.

O Prof. Yoshida Teigo (*l. c.*) assinala a existência, nas ilhas Amami (distrito de Kagoshima, entre Kyushu e Okinawa) de um rito xamânico durante o qual se lançam feijões de soja assados dentro e fora de uma casa enlutada, primeiro para invocar a alma do defunto, depois para a reenviar para o outro mundo sem risco de regresso: tal como, dizem, sementes assadas não mais germinarão, também a alma do morto não poderá renascer. A xamã bate em seguida os ombros dos parentes com um pequeno molho de gramíneas (*susuki*: *Miscanthus sinensis* Anders.), a fim de que as suas almas não cedam à sua tendência natural, que seria a de seguirem a alma do defunto, e fiquem solidamente agarradas ao corpo.

Estas observações oferecem um duplo interesse. Numa região do mundo sem ligação com a tradição greco-romana, elas atestam a mesma posição ambígua de uma leguminosa entre a vida e a morte, bem como o seu papel mediador, nos dois sentidos, entre estes dois pólos. Em segundo lugar, o rito das ilhas Amami ilustra a mesma oposição entre legumi-

(4) Pode ser, no entanto, que nas considerações precedentes nada mais tenhamos feito do que aflorar um vasto conjunto de correspondências simbólicas cuja presença latente, talvez universal, se manifestaria aqui e além por transformações observáveis; como a das crenças pitagóricas nas crenças inversas dos antigos taoístas, que proscreviam os cereais e não tinham preconceitos contra a carne.

nosas e gramíneas que, a propósito dos cereais, considerações de uma ordem muito diferente nos levaram a formular. Mas porquê o susuki, planta sem utilização alimentar, e não, por exemplo, o arroz? Nos ritos, o susuki toma por vezes o lugar de significativo do arroz (Berthier-Caillet, 1981:215, 331, 337). Também poderia acontecer que a oposição entre leguminosa e gramínea fosse aqui duplicada por uma outra, entre planta cultivada e planta selvagem. Pois se a soja desempenha múltiplos papéis na cozinha japonesa, o susuki é, por excelência, uma planta do mato (Cobbi, 1978 :14) e invade com uma vitalidade prodigiosa os terrenos abandonados ou deixados em pousio.

Não esqueçamos, todavia, que estas reflexões nos foram inspiradas por factos americanos e que não se pode lançar estes no *dossier* senão sob reserva. Diversos dos seus aspectos permanecem obscuros; como a *natureza*, animada atribuída às sementes de *Sophora* (era necessário furar o estojo de couro em que elas eram guardadas para as transportar como talismãs, pois morreriam se não pudessem respirar; Howard, 1965 : 123), a sua relação com o mundo animal, particularmente com os cavalos ... No mesmo espírito, notar-se-á que, nas ilhas Amami, os feijões de soja assados espalhados pela casa e a toda a sua volta são supostos ajudar a alma do defunto a regressar, porque ela não tem pernas (Yoshida, *l. f.*). O *Samguk yusa*, obra coreana do século xiii, mas que contém muitos elementos arcaicos, conta (1972 : 334) que um mágico transformou feijões, tanto brancos como pretos, em guerreiros, para que eles combatessem e pusessem em fuga o demônio que atormentava uma princesa. E o contributo americano permanecerá incerto enquanto não se tiver esclarecido o problema que põem estes frisos de personagens corredores, meio humanos meio feijões, por vezes representados na cerâmica mochica (Hissink, 1951; Kutscher, 1951; Friedberg e Hocquenghem, 1977, e Hocquenghem, 1979). De momento, e apesar dos esforços dos exegetas, eles conservam ainda o seu mistério.

OBRAS CITADAS

ASTON, W. G.:

- 1896 *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* translated (...) by (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, Supplement I), 2 vols., London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd.

AULU-GELLE:

- 1549 *Auli Gellii luculentissimi scriptoris, Noctes atticae*. Coloniae Martinus.

BEAUCHAMP, W. M.:

- 1898 «Indian Corn Stories and Customs», *Journal of American Folk-Lore* xi, 42.

BERNDT, R. M.:

- 1962 *Excess and Restraint*, University of Chicago Press.

BERTHIER-CAILLET, L. (sob a direcção de):

- 1981 *Fêtes et Rites des 4 Saisons au Japon*, Publications orientalistes de France.

BRAIDWOOD, R. J., et al.:

- 1953 «Symposium: Did Man Once Live by Beer Alone?», *American Anthropologist*, 55, 4, pp. 515-526.

BURRIDGE, K.:

- 1969 *Tangu Traditions*, Oxford, Clarendon Press.

CHAMBERLAIN, B. H.:

- 1902 *Things Japanese*, London, John Murray.

CoBBi, J.:

- 1978 *Le vegetal dans la vie japonaise*, Publications orientalistes de France.

DETIENNE, M.:

- 1970 «La Cuisine de Pythagore», *Archives de Sociologie des Religions*, n.º 29, pp. 141-162.
1972 *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Éd. Gallimard.

DioGENius LAERTIUS:

- 1878 *Vitae Philosophorum*, Paris.

- DORSEY, G. A.:
 1906 *The Pawnee. Mythology (Part I)*, "Washington, D. C. Carnegie Institution of Washington.
- ELMORE, FRANCIS H.:
 1944 *Ethnobotany of the Navajo* (The University of New Mexico, Bulletin, Monograph Series, Number 7), The University of New Mexico Press.
- FRIEDBERG, C. e A. M. HOCQUENGHEM:
 1977 «Des haricots hallucinogènes?», *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, Xxiv/i.
- HAILE, FATHER BERARD, O. F. M.:
 1981 *Upward Moving and Emergence Way* (American Tribal Religions, Volume Seven), University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- HERÓDOTO:
 1946-1948 *Histoires*, texto e tradução. Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres».
- HISSINK, K.:
 1951 «Motive der Mochica-Keramik», *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* V, 3, pp. 115-135. Bamberg, Bamberges Verlagshaus, Meisenbach & Co.
- HOCQUENGHEM, A. M.:
 1979 «Le Jeu et l'iconographie mochica», *Haessler-Archiv, Neue Folge*, Band XXVII.
- HOWARD, J. A.:
 1957 «The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains», *American Anthropologist*, 59, I, pp. 75-87.
 1965 *The Ponca Tribe* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 195, Smithsonian Institution), Washington D. C.
- KUTSCHER, C:
 1951 «Ritual Races among Early Chimu», in *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Chicago.
- INDRADEVA, SHRIRAMA:
 1973 «La Genèse de la civilisation indienne à travers: les Grhya-Sûtra», *Diogenes*, 84, Paris, Gallimard, pp. 28-43.

- ONIAN, R. B.:
 1953 *The Origins of European Thought*, 25 ed., Cambridge Univ. Press.
- Ovídio:
 1838 *Fastes*, in: *Oeuvres Complètes, avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard*, Paris, J.-J. Dubochet et Cie.
- PARSONS, E. C.:
 1936 *Mitla: Town of the Souls*, University of Chicago Press.
- PENNINGTON, C. W.:
 1969 *The Tepehuan of Chihuabua. Their Material Culture*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- PLINE, C.:
 1584 *L'Histoire du Monde (...) mis en français par Antoine du Pinet*, 2 vols., 3^e ed., Lyon, Antoine Tardif.
- PLOETZ, H. AND A. MÉTRAUX:
 1930 *Ta Civilisation Matérielle et la Vie Religieuse des Indiens Zê du Brésil Meridional et Oriental* (Revista dei Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán, I, 1, pp. 107-238).
- PLUTARCO:
 1584 *Ta demande des choses romaines*, in: *Oeuvres morales, traduites du grec en français* [par Jacques Amyot], 2 vols.. Paris, Guillaume de la Nouë.
 1972 *Samguk yusa. Tegenâs and Tlistory of the Three Kingdoms of Ancient Corea. Written bj Ilyon, translated by Ha Tae-Hung, Grafton K. Mintz*, Seul, Yonsei Oniversity Press.
- SCHWIMMER, E.:
 1973 *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, London, C. Hurst and Co.
- SPECK, F. G.:
 1942 *The Tutelo Spirit Adoption Ceremonj*, Harrisburg, Pennsylvania Historical Commission.
- VoGT, E. S.:
 1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.



WiSDOM, CH.:

1940 *The Chorti Indians of Guatemala*, University of Chicago Press.

YosHiDA, T.:

1980 (Comunicações pessoais).

CAPÍTULO XV

UMA PREFIGURAÇÃO ANATÔMICA DA GEMELARIDADE

Na filosofia natural dos povos africanos a que Germaine Dieterlen consagrou a sua obra, a noção de gemelaridade tem um grande lugar. Não parece, pois, impróprio, para prestar homenagem à nossa colega, examinar brevemente um tema que mitos provenientes de uma outra parte do mundo completamente diferente associam de maneira imprevista a esta noção.

O padre Arriaga, que foi missionário no Peru no final do século XVI, relata, numa obra publicada em 1621 (p. 183), uma curiosa observação feita por ocasião de uma digressão. Gelava ele numa determinada região, foram convocados aqueles habitantes que tinham nascido de pés ou que tinha lábio leporino (*los que tienen partidos los labios*), e os gêmeos. Os sacerdotes acusaram-nos de serem os responsáveis por aquele frio, por terem comido sal e pimentos. Ordenaram-lhes que fizessem penitência, isto é, que jejuassem, que observassem a continência sexual e que confessassem os seus pecados.

Um pouco por todo o mundo e, nomeadamente, na América, a ligação entre os gêmeos e as desordens meteorológicas é atestada de maneira positiva ou negativa: os gêmeos têm o poder de chamar o frio ou a chuva, ou, pelo contrário, de os dissipar. Ainda haveria muito a dizer sobre esta associação

que não podemos discutir nos limites de um curto artigo. A ligação entre gêmeos e a apresentação de pés foi sublinhada por N. Belmont; a ela voltaremos mais adiante. Mas é a terceira relação que nós desejaríamos acima de tudo examinar: que razões poderiam ter os artigos peruanos para assimilar as pessoas atingidas por um lábio leporino e os gêmeos? Nenhum autor, que saibamos, se pôs alguma vez a questão: nem sequer Fraser, que, no entanto (I: 266-267), faz um uso copioso do texto de Arriaga. De resto é provável que os antigos mitógrafos se tivessem satisfeito com uma resposta sumária, metendo a gemelaridade e o lábio leporino no mesmo saco, a título de anomalias congênicas. Nós tornámo-nos mais exigentes e desejamos que as nossas interpretações dêem conta do conteúdo dos temas míticos ou rituais, tanto quanto da sua forma: sem dúvida porque aprendemos que estes dois aspectos não são realmente distintos.

Como acontece com freqüência no novo mundo, serão os mitos do Noroeste da América do Norte que fornecerão a chave de um problema posto por factos sul-americanos. Mas, para sossegar o leitor que inquieto com o afastamento geográfico das fontes que vamos comparar, precisemos de imediato que os mitos em questão têm uma difusão pan-americana: também existem na América do Sul e até no Peru. O interesse das versões norte-americanas reside no facto de elas mencionarem de maneira explícita o tema do lábio leporino, ausente das que provêm do hemisfério sul, onde nós acabámos de ver que, em contrapartida, este tema surge sobre o plano do ritual em lugar de no do mito.

Tanto os antigos Tupinamba da costa meridional do Brasil como os Peruanos da província de Huarochiri (Avila, cap. 2) conheciam um mito relativo a uma jovem adolescente ou mulher que um personagem miserável, de aspecto disforme, fecundou à traição. Na versão mais completa, recolhida no Brasil por André Tevet (pp. 913-920), esta mulher deu à luz gêmeos, filhos, do seu esposo, o demiurgo um, e do intrujão, o outro. Devido a estas origens diferentes, os irmãos ou os seus dobles são marcados por caracteres antitéticos: um, é invulnerável, o outro vulnerável; e a narrativa atribui a uns e outros funções distintas: protectores dos índios ou

dos brancos; entre os índios, dos Tupinamba ou dos seus inimigos, e destinados um à abundância, o outro à miséria.

O mesmo mito se encontra na América do Norte, principalmente no Noroeste, onde se apresenta com uma distribuição particularmente densa e contínua, indo aproximadamente desde os Klikitat, do Estado do Oregon, no Sul, até aos Carrier e aos Chilcotin, da Colúmbia Britânica a norte. Estudámos este grupo em outra ocasião (1969, 1971*b*). Bastará assinalar aqui que, em relação às lições suí-americanas, estas que provêm da área canadiana apresentam duas variantes. Uma vezes —por exemplo, entre os Kutenai da região das Rochosas (Boas, 1918, p. 119)—, uma só fecundação dá lugar ao nascimento de gêmeos, que se tornam mais tarde no sol e na lua. Outras vezes, como entre os Thompson e os Okanagan, que são Salish do Planalto, o mito põe em cena duas irmãs, engravidadas por artimanhas de personagens diferentes, respectivamente chamados Coiote (ou Gaivota) e Lince. Cada uma delas dá à luz um filho, que apenas a analogia das circunstâncias que presidiram ao seu nascimento torna gêmeos (Teit, 1898, pp. 36-40; 1912, pp. 213-217 — Hill-Tout, 1911, pp. 154-158).

Vamos ver que estas últimas versões são, para nós, as mais interessantes. Ora elas enfraquecem ao extremo a gême-laridade dos heróis, que são aqui primos entre cujo nascimento não existe mais do que um espantoso paralelismo: ambos foram concebidos graças a um subterfúgio. É ainda preciso salientar que o embuste do pai não é o mesmo nos dois casos: metonímico para o Coiote, que, à laia de refeição, faz ingerir o seu esperma seco (parte do coito) à jovem; e metafórico para o Lince, que fecunda a outra irmã com uma gota de urina ou de saliva (esperma figurado) que ele faz ou deixa involuntariamente cair na boca ou sobre o ventre dela.

Transformando as versões sul-americanas, estas que acabamos de considerar permanecem, no entanto, fiéis à mesma intenção. Em parte alguma, de facto, os dois heróis são verdadeiramente gêmeos, uma vez que *são* nascidos de pais diferentes e até dotados de caracteres opostos que continuarão a marcar os seus respectivos descendentes. Crianças tidas por gêmeas não o são, pois; ou, se o forem, como na versão kute-

nai a que aludimos, destinos diferentes realizarão, se assim se pode dizer, a sua de-geminação: à saída de um concurso em que todas as espécies de animais tomaram parte, eles conseguirão tornar-se no sol, julgado satisfatório quando *aquece* durante o *dia*, para um, e, para o outro, na lua, julgada satisfatória quando *ilumina* durante a *noite*. Esta alegoria cosmológica corresponde a outras. Embora na aparência gêmeos, os dioscuros tupinamba possuem, vimo-lo, naturezas e funções diametralmente opostas. Passa-se o mesmo entre os Salish e os seus vizinhos com Coiote, Lince ou seus filhos: um, inventor das clareiras das matas, o outro da estufa, associados um ao calor, o outro ao frio e senhores respectivos do vento ou do nevoeiro... Uma versão nariz-furado do mesmo mito (Phinney, pp. 465-488) pretende explicar a origem dos casamentos mal harmonizados: resumidamente, porque é que todos os cônjuges não são «gêmeos». Um mito encontrado entre os Flathead e os Sem-Pêlo (Hoffman, pp. 34-40; Ray, pp. 142-145), que poderíamos demonstrar pertencer ao mesmo grupo, relata, de maneira significativa na versão *flathead*, como Lince e Puma, que na origem dos tempos pertenciam a espécies gêmeas (respectivamente, *Lynx canadensis* e *Lynx rufus*), ascenderam a gêneros diferentes perdendo um a causa que tinha e o outro ganhando uma.

Nestas condições, é instrutivo que as versões salish do Planalto — das quais sublinhámos que enfraquecem ao extremo o motivo da gemelaridade, substituindo gêmeos, verdadeiros ou supostos como tais, por primos com origens análogas — reintroduzam este motivo de maneira indirecta e dando-lhe uma expressão rudimentar. Depois de ter deixado a irmã, cuja desventura a obriga a casar com Coiote, a mais velha vai procurar refúgio em casa da sua avó, a Corça, ou a Cabra da Montanha. Esta pressente a sua vinda e envia Lebre adiante de si com provisões. Lebre esconde-se debaixo de uma árvore caída atravessada na pista, que faz tropeçar a rapariga: Lebre vê as suas partes íntimas e troça do seu aspecto. Furiosa, ela bate-lhe com o seu bordão e fende-lhe o focinho: daí o lábio leporino que mais tarde vêm a ter os Leporídios. Por outras

palavras, ela desfecha sobre o corpo do animal uma fissura que, se fosse levada até ao fim, o desdobraria e o transformaria em gêmeos.

Com efeito, como é que, nesta região do mundo, se explica a origem dos gêmeos? Segundo os Havasupai, que vivem no Arizona (Spier, 1923, p. 301), com o facto de a mãe grávida, deitada sobre um flanco, se ter virado bruscamente, dividindo assim em duas partes o «fluido» de que a sua matriz está cheia. Num mito iroquês do grupo Seneca, um nascimento gemelar está ligado ao poder, atribuído ao pai, de dividir o corpo em duas metades, segundo o plano sagital (Curtin-Hewitt, p. 551). Tanto na América do Sul como na América do Norte, encontramos a crença de que «a mulher grávida deve evitar dormir deitada de costas; senão, os fluidos sexuais poderão dividir-se e formar gêmeos». É o que, no Brasil central, dizem os Bororó (Crocker, *n. d.*: II, 14-15) e, mais perto da área dos nossos mitos, os Twana, grupo salish de Puget Sound (Elmendorf, pp. 421-422). Os Twana proíbem também à mulher grávida a carne de cervídeo, por os animais desta família terem os cascos fendidos. De interpretação menos certa nos surge, no estado actual dos nossos conhecimentos, a crença dos Lummi, próximos dos Twana, para quem a criança nascida de uma mulher que tenha consumido uma truta durante a gravidez sofrerá de lábio leporino (Stern, p. 13). Em *L'Homme Nu* (cf. *índice remissivo*, «gêmeos») introduzimos e discutimos uma série de mitos provenientes do Noroeste dos Estados Unidos, nos quais os gêmeos são, alternadamente, «colados num» e restituídos à sua dualidade inicial quando uma flecha atirada para o ar volta a cair e fende o corpo aparentemente único em que eles se tinham tornado depois de a sua avó os ter colado. Os Bella Coola, grupo salish isolado, crêem que uma mulher que coma salmão grelhado no espeto dará à luz gêmeos (Gunther, p. 171). Ora se os gêmeos resultam de uma criança, de um embrião ou de um animal fendidos ou em vias de o serem, os mitos testemunham que um leporídeo e um ser humano com lábio leporino são em si mesmos uns fanfarrões. Contos nariz-furado relatam como

Coelho (1) conseguiu ficar com uma das esposas do Trovão, que fora por ele raptada: fendendo em duas a nuvem carregada de tempestade com que ele o ameaça (Boas, 1917, pp. 177-178), ou, segundo uma outra versão, escondendo a mulher entre as suas coxas, esses membros gêmeos (Spinden, pp. 154-155). Por seu lado, os Kwakiutl (Curtis, vol. x, p. 295) contam a história de uma rapariguinha detestada por ter lábio leporino. No entanto, quando uma ogre a raptou com as outras crianças da sua idade que a excluía das suas brincadeiras, foi ela quem conseguiu libertar todas as pequenas vítimas, cortando com uma concha afiada a parede da cesta em que a gigante tinha amontoado os seus cativos. Ela estava no fundo e conseguiu escapar primeiro que os outros: pelos pés, claro; tal como a lebre dos nossos mitos que, agachada no carreiro por debaixo da vagina da heroína, para a qual levanta os olhos (entre as pernas da mulher, enquanto que o conto nariz-furado já citado põe a mulher agachada entre as suas coxas), se encontra, em relação a ela, na mesma posição em que ficaria se ela a tivesse parido pelos pés.

Numa versão proveniente do Coração de Sovela, Salish do Planalto vizinhos dos Thompson e dos Okanagon (Reichard, p. 170), Coelho vai ao encontro da jovem e não aceita guiá-la até junto da avó dela (que é aqui uma rã) senão depois de ela ter concordado em lhe chamar seu marido. Esta variante vem então apoiar as interessantes considerações de N. Belmont (pp. 139-147), que mostra porque razão o pensamento tradicional pode assimilar a apresentação de pés a um coito invertido: a criança assim nascida sai do corpo da mãe na mesma posição em que o pénis a teria penetrado. Um conto dos Micmac, que são Algonkin orientais, estabelece, por seu lado, uma relação de simetria entre o lábio leporino e a penetração: o Coelho adquiriu o seu focinho fendido ao tentar imitar o pica-pau a furar a casca das árvores com golpes do bico para

(1) A despeito da sua denominação popular, os roedores designados na América do Norte por *Jack Rabbit* e *Snowshoe Rabbit* são Lebres (gênero *Lepus*). Os Coelhos americanos pertencem ao gênero *Romerolagus* e *Sylvilagus* (bem como ao *Cottontail Rabbit*).

extrair larvas; mas, em lugar de o seu nariz penetrar na árvore, foi a árvore quem penetrou no nariz dele (Speck, p. 65). A gêmeos implicitamente concebidos como divididos, um mito polinésio opõe, por seu turno, um «antigêmeo», que descreve realmente como um divisor: Semoana, cujo nome significa «o malnascido», desejando passar à frente dos seus gêmeos, escapou-se do corpo da mãe através da cabeça dela e abriu-a em duas (Firth, 1961, pp. 30-31).

Se, entre os humanos por ele atingidos e entre os roedores que lhe deram o nome, o lábio leporino constituir uma gemelaridade embrionária, ficam esclarecidos vários problemas. Começa por se compreender porque razão os antigos Peruanos punham no mesmo plano os gêmeos e as pessoas atingidas por esta anomalia. Acrescentemos que, segundo testemunha Arriaga, os indígenas acreditavam que um dos gêmeos é filho do raio — sem dúvida por este ter o poder de fender — e que, nos nossos dias, os Canelo da Montanha peruana e equatoriana visitados por Karsten (pp. 219 e seguintes) atribuem a um demônio a paternidade do segundo gêmeo; eles condenam-no à morte por essa razão. Ainda hoje existe no México a crença de que a parte do lábio que falta na pessoa atingida pelo lábio leporino foi comida por um eclipse. Na Califórnia, gêmeos senhores da tempestade teriam nascido de uma criança nascida postumamente, criada por uma cadela e desdobrada, a seu pedido, segundo o plano vertical (Gayton-Newman, pp. 48-50).

Arriaga (p. 58) relata que, após a conquista, os indígenas adoptaram o costume — contra o qual lutou a Igreja — de chamar sempre Santiago ao gêmeo considerado filho do raio. A este respeito, é necessário notar que, entre os Pueblo orientais, o personagem Santiago aparece numa festa ao mesmo tempo que um outro, chamado Bocaiyanyi, ou Poshayani, com o qual faz par (White, p. 263). Com efeito, Poshayani é o campeão dos índios contra os brancos e a sua associação com um personagem retirado à hagiografia cristã parece restituir as funções antitéticas atribuídas pelos antigos Tupinamba aos seus dioscuros em série: Sumê e o antepassado dos não-índios; Tamandoara, antepassado dos Tupinamba, e Aricutê antepassado dos seus inimigos; finalmente, o filho invulnerá-

vel de Maíra Ata e o seu falso gêmeo vulnerável, filho de Sarigoys.

Em segundo lugar e sobretudo, a equiparação do lábio leporino a uma gemelaridade virtual permitiria resolver um problema que muito tem embaraçado os mitógrafos americanos; porque razão os Ojibwa e outros grupos alkonkin escolheram a Lebre como personagem suprema do seu panteão? Adiantaram-se várias explicações: fecundidade da espécie, o seu valor alimentar, a sua velocidade... Elas não convencem absolutamente nada. À luz das considerações precedentes, parece mais tentador invocar, no maior representante da família, essa particularidade anatômica dos leporídeos que permite ver neles gêmeos em potência e até já começados a fazer.

Ora a lebre Nanabozho é uma sobrevivente de gêmeos, por vezes mesmo de quádruplos (Dixon, p. 6, e Fisher, pp. 230-232 e 238-240). Esta profusão de filhos no seio da mãe implica, para o pensamento indígena, uma grave consequência: mesmo que sejam apenas dois, os filhos não deixarão de disputar entre si a honra de ter nascido em primeiro lugar e, para o conseguir, um deles não hesitará, como no mito de Tikopia já citado, em abrir para si um caminho mais curto do que o que foi previsto pela natureza. Pelo menos quanto à América, este traço explica, cremos, a razão por que as apresentações de pés são equiparadas aos nascimentos gemelares. Na verdade, a mesma interdição feita a uma mulher grávida de se deitar de costas evita, entre os Twana de Puget Sound, que nasçam gêmeos e no Arizona, entre os índios do grupo yuma, dar à luz uma criança pelos pés (Spier, 1933, p. 310). Nos dois casos e por razões diferentes, estas ocorrências pressagiam um parto mortal ou, no melhor dos casos, um nascimento heróico. Esta ambigüidade permite compreender porque razão certas tribos matam as crianças nascidas gêmeas ou dadas à luz pelos pés; enquanto que os índios do Peru visitados por Arriaga (pp. 16, 30 e 56-57) sentiam em relação a elas um horror sagrado e veneravam as suas múmias quando estes seres excepcionais, a que chamavam, respectivamente. Chuchus e Chacpa, pereciam numa tenra idade.

É verdade que o ou os irmãos de Nanabozho, demasiado impacientes por nascer, fenderam o corpo da mãe e que ela

morreu por isso. *Este parto contra natura*, que tem um lugar central na mitologia algonkin, entre os Salish transforma-se sobre dois eixos num *coito contra cultura*, nas narrativas em que Lebre mata a sua avó ao copular com ela. Entre estas formas extremas de um mesmo motivo, o da Lebre escondida no carreiro e olhando de baixo a vulva da «irmã» ilustrará um ponto de equilíbrio: coito ao mesmo tempo metafórico e contra cultura, porque incestuoso; e parto não menos metafórico, mas contra natura, uma vez que as posições respectivas dos dois protagonistas são as mesmas que se um tivesse dado à luz o outro pelos pés.

Ao relatarem a morte da mãe, os mitos algonkin têm o cuidado de inocentar Nanabozho do crime. A sua avó recoi-lhe-o sob a forma de um coágulo de sangue saído do cadáver e que pouco depois se transforma em lebre, animal cujo focinho fendido concentra em si mesmo a essência da gême-laridade. Na série dos mediadores americanos tal como a esboçámos num artigo já antigo (voltado a publicar em *Antropologia Estrutural*, cap. xi, p. 251), a Grande Lebre situar-se-ia então a meio caminho entre os dioscuros e o impostor. Daí o seu carácter ambíguo e até contraditório sobre o qual epilogramam os comentadores (cf. Fisher, p. 230): umas vezes sábio ordenador do universo, de outras grotesco personagem que vai de desventura em desventura. Esta dualidade faria parte da sua natureza, se esta contivesse em germe um par de mediadores acumulados, por assim dizer, sobre um personagem de estatura mais modesta e que os acasos do seu nascimento põem do lado da desordem.

Sem ter lido a primeira versão (1978) deste texto, M. P. Carrol acusou-me de ignorar que a Lebre é também uma personificação do impostor; tendo-a lido em seguida, declarou «nada ter a mudar ao seu artigo» porque, segundo ele, a minha argumentação seria «completamente diferente» daquela que eu apresentara na minha análise anterior das figuras do impostor na América do Norte (Carrol, 1981 e 1982).

Vê-se pelo texto acima que o meu crítico se engana duplamente. Tratei o problema da Lebre e, longe de recorrer a argumentos diferentes, nada mais fiz do que retomar e completar num ponto, a tipologia das figuras do ou dos mediado-

res, proposta em *Antropologia Estrutural*, demonstrando porquê e como a Lebre encontra aí naturalmente o seu lugar: entre os dioscuros e o impostor propriamente dito.

Estas especulações aplicam-se apenas à América? Encontrarão elas um campo onde se possam alargar e aprofundar? Existe, pelo menos, um paralelo asiático: segundo um mito gilyak, foi um conselho presidido pela Lebre e pelo Esquilo, reunindo os raros sobreviventes do dilúvio, que decretou que os nascimentos gemelares seriam de ora em diante contra natura (Black, 1973, p. 54). A posição de importância atribuída a esses dois roedores poderia ser explicada pelo facto de, dotados um e outro de lábio fendido, terem falhado, cada um por seu lado, de serem gêmeos; mas não o são entre si. A gemelaridade ver-se-ia assim duplamente recusada: em potência e em acto. Mas é sobretudo nas mitologias africanas, em que a noção de gemelaridade desempenha um grande papel, onde gostaríamos de saber se o motivo do lábio leporino aparece e se recebe um tratamento comparável. Ora parece ser esse exactamente o caso.

Notemos, primeiro, que na África, como na América, vê-se nos gêmeos o produto de uma divisão. No Daomé, um dos sinais de geomancia — o oitavo — é chamado *Aklân-Meji*, «chefe dos gêmeos». Maupoil (1943, p- 493) nota, seguindo os seus informadores, a homofonia entre este nome e o verbo *klâ*, «separar». Um provérbio que contém este verbo diz, com efeito: «A concepção faz gêmeos e, no entanto, eles separam-se [para nascer]». Uma lenda explica a razão por que os macacos ficaram meio-homens (e por isso, neste sentido, seus gêmeos): «Todos se puseram a gritar *Klâ we! É Klâ* [o faltoso]!». É por esta razão que os gêmeos não podem comer carne de macaco, «pois o macaco personifica os gêmeos da floresta» (*ibidem*, pp. 497-499).

Ora também em África o lábio leporino pode significar esta natureza dual que empurra uma classe de seres ou um indivíduo único para a gemelaridade. Segundo o mito de origem dos Nupe, Tsoede, fundador do reino, cortou acidentalmente o lábio, razão por que se dá a todas as crianças nascidas com lábio leporino um nome derivado do dele. Ora Tsoede ficou a dever o seu êxito ao facto de ser *meio* nupe.

bem colocado para impor «pela força a unidade a grupos e a culturas heterogêneas», empresa que «supõe então também revoltas e querelas» (Nadei, 1971, pp. 127-128 e 146), votada a ficar num estado intermediário — como é também o caso do lábio leporino — entre uma unidade e a dualidade.

Conhecem-se em África outros mitos dinásticos em que o soberano surge com o aspecto de um personagem «meio partido», nascido de pais com origens diferentes, ou ele próprio provido de duas mães, uma biológica, a outra social. Outras considerações, nas quais não entraremos aqui, viriam igualmente apoiar a hipótese de o rei africano possuir uma essência gemelar. O privilégio, senão a obrigação, do rei dos Gonja de desposar gêmeas talvez se explique desta maneira. Em todo o caso, e à luz dos factos aqui reunidos, não parece demasiado arriscado estabelecer uma ligação entre a gemelaridade e o lábio leporino infligido a si próprio pelo fundador da dinastia nupe.

OBRAS CITADAS

ARRIAGA, P. J. DE:

- 1920 *La Extirpacion de la Idolatria en el Peru. Coleccion de Libros y Documentos Referentes a la Historia dei Peru*, 2.^a série, t. I. Lima.

AviLA, F. DE:

- 1966 *Dioses y Hombres de Huarochiri*, trad. de J. M. Arguedas, estudo bibliográfico de P. Duviols, Lima.

BELMONT, N. :

- 1971 *Les Signes de la Naissance*, Plon, Paris.

BLACK, L. :

- 1973 «The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur», *Arctic Anthropology*, X/i, University of Wisconsin Press.

BOAS, F. :

- 1918 «Kutenai Tales», *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 26, Washington, D. C.
1917 Ed.: «Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes», *Memoirs of the American Folklore Society-II*.

- CARROL, M. P.:
- 1981 «Lévi-Strauss, Freud and the trickster: a new perspective upon an old problem», *American Ethnologist*, 8/2, May 1981 : 301-313.
- 1982 *American Ethnologist*, 9/1, February 1982 : 193.
- CROCKER, J. CHR. :
- The Stench of Death: Structure and Process in Bororó Shamanism*, n. d. (dactilograma).
- CuRTiN, J. e J. N. B. HEWITT:
- 1918 «Seneca Fiction, Legends and Myths», *32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1910-1911)*, Washington, D. C.
- CURTIS, E. S. :
- 1970 *The North American Indian*, 20 vols., New York, 1907-1930, nova edição, New York.
- DixoN, R. B.:
- 1909 «Mythology of the Central and Eastern Algonkins», *Journal of American Folklore*, 22.
- ELMENDORF, W. W. :
- 1960 «The Structure of Twana Culture», *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman.
- FIRTH, R.:
- 1961 *History and Traditions of Tikopia*, London, Routledge.
- FiSHER, M. W.:
- 1946 «The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in reference to Algonkian Mythology as a whole», in F. Johnson, ed.: «Man in Northeastern North America», *Papers of the R. S. Peabody Foundation for Archaeology*, 3, Andover, Mass.
- FRASER, J. G. :
- 1926-1936 *The Golden Bough*, 3rd ed., 13 vols., Macmillan and Co., Londres.
- GAYTON, A. H. e S. S. NEWMAN:
- 1940 «Yokuts and Western Mono Myths», *Anthropological Records j*, Berkeley.
- GUNTHER, E.:
- 1928 «A further analysis of the First Salmon Ceremony», *University of Washington Publications in Anthropology* 2.

- HILL-Tout, CH. :
 1911 «Report on the Ethnology of the Okanagen of British Columbia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 41.
- HOFFMAN, W. J. :
 1884 «Seish Myths», *Bulletin of the Essex Institute* 15, Salem, Mass.
- KARSTEN, R. :
 1935 «The Head-Hunters of Eastern Amazonas», *Societas Scientiarum Vennica, Commentationes Humanarum Litterarum*, t. VII, Helsingfors.
- LÉVI-STRAUSS, C. :
 1969 *Compte Rendu d'Enseignement 1968-1969*. Annuaire du Collège de France.
 1971 *Mythologiques IV. L'Homme Nu*, Plon, Paris.
 1971 «Comment Meurent les Mythes», *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, 2 vols., Calmann-Lévy, Paris (*Anthropologie structurale* deux: 302-315).
- MAUPOIL, B. :
 1943 *La Géomancie à l'ancienne Cote des Esclaves* (Travaux et Mémoires de L'Institut d'Ethnologie — XLII), Paris.
- NADEL, S. F. :
 1917 *Byzance Noire. Le royaume des Nupe du Nigéria* (*A Black Byzantium*, 1942), Paris, François Maspero.
- PHINNEY, A. :
 1934 «Nez Percé Texts», *Columbia University Contributions to Anthropology* 25, New York.
- RAT, V. F. :
 1933 «Sanpoil Folk Tales», *Journal of American Folklore*, 46.
- REICHARD, G. A. :
 1947 «An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths», *Memoirs of the American Folklore Society*, 41.
- SPECK, F. G. :
 1915 «Some Micmac Tales from Cape Breton Island», *Journal of American Folklore*, 28.
- SPIER, L. :
 1928 «Havasupai Ethnography», *Anthropological Papers of the*

- American Museum of Natural History*, 29, part 3, New York.
- 1933 *Yuman Tribes of the Gila River*, University of Chicago Press.
- SPINDEN, H.:
- 1908 «Myths of the Nez Percé Indians», *Journal of American Folklore*, 21.
- STERN, B. J.:
- 1934 «The Lummi Indians of Western Washington», *Columbia Contributions to Anthropology* 17, New York.
- TEIT, J. A.:
- 1898 «Traditions of the Thompson Indians», *Memoirs of the American Folklore Society*, 6.
- 1912 «Mythology of the Thompson Indians», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 12, Leiden-New York.
- THEVET, A.:
- 1575 *La Cosmographie universelle*, Paris.
- WHITE, L. A.:
- 1942 «The Pueblo of Santa Ana, New México», *Memoir Series of the American Anthropological Association*, 60, *American Anthropologist*, 44, nº4, part. 2.

POST-SCRIPTUM

Este livro estava já em provas quando o Prof. R. T. Zuidema me fez o favor de me apontar um artigo que me tinha escapado: T. Platt, «Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie», *Annaks*, 33^e année, Nos. 5-6, Set.-Dez. de 1978, publicado no mesmo ano da primeira versão deste capítulo. O autor relata nele uma observação recente que confirma muito directamente a interpretação acima apresentada do laço entre a gemelaridade e o lábio leporino: «Diz-se também que se uma mulher grávida for assustada pela trovoada e pelos raios, a criança que traz dentro dela divide-se. Contaram-me que os gêmeos nascem por vezes com os lábios fendidos verticalmente pelo meio: atribuem isso igualmente ao medo causado pela trovoada e pelos raios» (p. 1097).

CAPÍTULO XVI

UM PEQUENO ENIGMA MÍTICO-LITERÁRIO

«A poesia é o lugar dos pontos equidistantes
entre o puro sensível e o puro inteligível —
no campo da linguagem.»

P. VALÉRY, *Cahiers*, ed. da Pléiade, II:
1130.

O poema de Apollinaire «Les Colchiques» (Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 60) é demasiado conhecido para que eu lhe reproduza o texto. Não é, de resto, o conjunto, de que Jean-Claude Coquet fez uma análise muito penetrante (*Semiotique Littéraire*, Mame, Paris, 1972, cap. 6), mas sim um pormenor que permanece enigmático para os comentadores que eu quero considerar aqui. Por que razão o poeta, nos versos 10-11, apõe aos cólquicos, à maneira de epíteto, a expressão «mães filhas das suas filhas»?

No seu estudo, Jean-Claude Coquet contenta-se em afirmar que «a volta é bem conhecida em francês» e cita, como apoio, La Fontaine, que emprega algures a expressão «filho das suas obras», metáfora de inspiração moralizante que não pode ser a forma primeira desta figura de pensamento e a qual não se vê porquê, nem, sobretudo, como teria sido alargada a seres inanimados.

É verdade que os antecessores do Sr. Coquet propuseram, por seu lado, interpretações desarmantes: «Mães de família tão ultrajantemente pintadas que poderiam ser tomadas por filhas das suas filhas», diz R. Faurisson (mas a flor do cólquico oferece um colorido discreto e delicado); enquanto que M.-J. Durry associa as gerações florais à vinda das crianças ao mundo,

as quais, segundo ela, «são a flor da humanidade»... Mais perto da solução, R. Lefèvre encara «uma alusão possível a alguma particularidade botânica dos cólquicos», mas afasta-se imediatamente ao acrescentar que «as obras modernas de botânica não permitem esclarecê-la» (cf. sobre estes autores Coquet, / . c, p. 127). Duvidamos que ele tenha ido ver, e sobretudo que tenha consultado obras mais antigas, com frequência mais atentas que as modernas aos aspectos sensíveis das coisas. Porque o cólquico, «gênero difícil e confuso do ponto de vista botânico» (L. H. Bailey, *The Standard Cyclopedia of Horticulture*, Macmillan, New York, 1943, i, p. 824), possui, pelo menos, três características — algumas comuns, todavia, com outras plantas — que, cada uma à sua maneira, esclarecem não só o sentido da expressão de Apollinaire, como as razões profundas que terão podido levá-lo a introduzi-las num contexto determinado.

Também chamado Seroada (i) «porque a sua floração tem lugar na época em que se iniciam os longos serões» [*Grand Dictionnaire Universel du XIX Siècle (...) par M. Larousse*], o cólquico produz, com efeito, longas flores que saem rapidamente da terra e desabrocham no outono. Essas flores apresentam somente estames; o ovário está colocado sobre um dos lados do bolbo, a dez ou vinte centímetros abaixo da terra. Para fazer a fecundação, o pólen viaja para o interior do perianto que se prolonga, para baixo, como um tubo oco, formando um caule cinco ou seis vezes mais comprido que o limbo, a uma distância de várias dezenas de centímetros.

A esta particularidade, junta-se uma outra: «O ovário permanece enterrado na terra a um dos lados do bolbo até à primavera. Nesta época, surge à flor da terra, desenvolve-se e sobe acima do solo e faz amadurecer, em Junho, um fruto capsular com três células.» (E. Perrot, *Plantes Médicinales de France*, 4 vols., PUF, Paris, 1947, t. 3, verbete 67.)

(1) *Veillote*, no original. Trocadilho evidente com a palavra *veiller*, seroar, velar. Uma *veillote* é também uma pequena meda de fenô, o que, evidentemente, não é o caso. Esta flor, em Portugal, chama-se *cólquico do outono* e existem várias espécies dela. (N. do T.)

Finalmente, é sobre um terceiro aspecto que — pondo ainda bolbo no feminino, segundo o uso entre os antigos botânicos— insiste o *Dictionnaire des Sciences Naturelles (...) par plusieurs professeurs du Jardin du Roi et des principales écoles de Paris* (F. G. Levrault, Strasburgo-Le Normant, Paris, 1816-1830, t. X, 1818, art, «Colchique»): «Estas flores aparecem em Setembro e Outubro e não é senão na primavera seguinte que se desenvolvem as folhas (...). Todos os anos, o bolbo que produziu as flores e os frutos esgota-se e é destruído após este período, sendo substituído por um outro que se desenvolveu ao lado: de forma que, em consequência desta renovação anual dos bolbos, que se dá sempre do mesmo lado, a planta desloca-se todos anos a espessura do seu bolbo.»

Se então a flor do cólquico é, para falar com rigor, hermafrodita, este hermafroditismo oferece um carácter muito especial, pois um máximo de distância separa o órgão fêmea do órgão macho: este está dentro da flor, sempre situada no topo; aquele encontra-se vários centímetros debaixo da terra, confundido com a massa do bolbo gerador, ao mesmo tempo origem da planta actual e princípio daquela que lhe virá a suceder no tempo. Uma conexão temporal vai a par com uma separação espacial. Este hermabroditismo distendido quase incitaria a conceber dois sexos separados e unindo-se à distância, à imagem de Adão antes de Eva, hermafrodita segundo certos talmudistas, formado de dois corpos, respectivamente macho e fêmea, abraçados de tal maneira que o órgão de um deveria percorrer um trajecto apreciável antes de poder alcançar e fecundar o órgão do outro ...

Vimos que, no cólquico, a aparição das flores precede vários meses a das folhas e depois a das sementes: a primeira ocorre no outono, a segunda na primavera do ano seguinte. Mas parece também que as sementes não desempenham na reprodução mais do que um papel de circunstância, pois ela está normalmente assegurada pelo desdobramento do bolbo. Por outras palavras, o cólquico pertence à grande família dos clones e, sabe-se, neste caso, como pode ser difícil, senão mesmo impossível, distinguir entre vários sujeitos quais são as mães e quais são as filhas. Certas gramíneas formam um clone que se estende por várias centenas de metros e cuja

origem remonta a mais de um milênio. Foi encontrado nos Estados Unidos um clone de quase cinquenta mil choupos, ocupando mais de oitenta hectares; um outro, formado de árvores do mesmo tipo, poderia contar oito mil anos. Em tais casos, a distinção das gerações absoluta ou relativamente próximas perde todo o sentido.

No *Colchicum autumnaki* por consequência, factores de confusão contrabalançam várias espécies de deslocamentos: um deslocamento vertical caracteriza o modo de fecundação, um deslocamento horizontal o modo de reprodução. A estes dois deslocamentos, de ordem espacial, junta-se um terceiro, de ordem temporal, uma vez que a flor de uma mesma planta aparece oito ou nove meses antes das folhas.

Ora só este último traço já seria suficiente para esclarecer o epíteto «mães filhas das suas filhas» (2). Os antigos botânicos chamavam, de facto, *Filius-ante-patrem* não só ao Cólquico como também à Tussilagem, à Petasite (*Encyclopedie Diderot-Alembert*, art. «Fils avant le père») e à Epictate (3), quer porque as flores ou as hastes florais aparecem antes das folhas, quer porque o fruto é já muito visível antes de a flor abrir. Apollinaire era suficientemente erudito para ter encontrado e escolhido estes termos antigos. E, como a continuação vai demonstrar, ele tinha toda a razão em os pôr no feminino.

Apollinaire também conhecia, provavelmente, a sua longínqua origem mística, que lhes dá ainda maior sabor e os torna eminentemente próprios para cumprir uma função poé-

(2) Ao escrever o meu texto, ignorava que a aproximação já tinha sido feita por Michel Deguy («Encore une lecture des *Colchiques* ou: un poème de l'apophonie», *Poétique*, 20, 1974:456, n.º 7) e por Maria Vailati, numa nota que acompanhou a publicação separada do texto de J.-C. Coquet (*Centro Internationale di Semiótica e di Lingüística*, Università di Urbino, pré-publicação n.º 13, 1972). Agradeço a J.-C. Coquet o ter-me comunicado esta nota, que, em diversos pontos, antecipa as minhas próprias observações.

(3) Flores cujos nomes populares são, respectivamente, *unha-de-cavalo*, *sombreira-dos-telhados* e *heleborinha*. (N. do T.)

tica. Entre as suas mais antigas utilizações, podemos citar os Pseudo-Agostinho em textos datados, um, do século V ou VI, o outro provavelmente do século VIII, e que dizem respeito à Virgem Maria: «O criador engendrou o criador, a serva engendrou o senhor, a filha engendrou o pai: filha da sua natureza divina, mãe da sua natureza humana.» (4) Daqui a fórmula mais tardia do segundo texto sobre Maria, «filha de Deus, mãe de Deus». Encontramos a expressão em Chrétien de Troyes: «Que o permita o glorioso pai que fez da sua filha sua mãe!» (*Perceval le Gaulois*, ed. Foulet, Stock, Paris, 1947, p. 195) e em Dante.

Num contexto diferente, mas sempre teológico, a figura é, todavia, muito antiga: «Os Indianos védicos, nota Dumézil, tinham reflectido sobre a propriedade que o fogo tem (...) de se renovar, de se engendrar a si mesmo sem cessar». Além disso nomeavam-no TanOnapât, «descendente de si próprio» (*Fêtes Romaines*, Gallimard, Paris, 1975, p. 66). No mesmo espírito, o Mabinogi de *Kulhwch e Olwen* menciona Nerth, filho de Kadarn, e Llawe, filho de Erw, ou seja, respectivamente. Força filho de Forte e Sol filho de Raio, ainda que, observa Loth, se pudesse esperar que fosse o contrário [J. Loth, *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest*, etc, 2 vols., Fontemoing & Cie., Paris, 1913 (Introduction).]

Já citei Chrétien de Troyes e parece, de facto, que a inversão teve, na literatura arturiana, um sucesso particular. No *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, Herzeloide, grávida, diz do seu defunto marido, Gahmuret: «Mais jovem do que ele, e muito, sou ao mesmo tempo a sua esposa e a sua mãe. Trago aqui o seu corpo e a semente da sua vida» (§ 109). No castelo da Maravilha, Arnive faz a Gauvain este discurso: «Uma mãe traz um filho ao mundo, e o filho torna-se então a mãe da sua mãe. É da água que vem o gelo; mas nada pode impedir que do gelo saia água. Quando penso na minha vida.

(4) *Sermo de Virginitate Mariae* {*Patrologia Latina*, Supplément, II, col. 1187}; *Sermo* 195, 3 {*ihidem*, 39, col. 2108). Por amável mediação de Paul Vignaux, o reverendo padre FoUiet, dos «Estvidos Agostinhianos», fez-me o favor de verificar estes textos e de me fornecer a sua referência precisa. Os meus agradecimentos a ambos.

preciso de me lembrar que o meu nascimento foi alegria e felicidade; se eu conhecer de novo a alegria, ver-se-há o fruto sair do fruto a que dera a vida.» E eis-nos de novo muito perto da botânica! Em nota a esta passagem, Tonnelat remete para Symposius, autor, no século iv, de uma recolha de enigmas latinos vários vezes imitada, segundo diz, durante a Idade Média (E. Tonnelat, *Traduction du Parzival*, etc, 2 vols., Aubier, Paris, 1934, II, p. 194). Não consultei a fonte latina, mas, mais perto de nós, eis Yigny a dizer dos seus antepassados: «Se eu escrevo a sua história, eles descendem de mim»; finalmente, como prova da vitalidade que esta figura do pensamento conservou na língua, citarei um texto recente de Jean Pouillon: «A tradição caminha ao contrário da evolução biológica, mas é freqüente ser apresentada segundo o seu modelo. Na realidade, tem uma filiação invertida: o filho, aqui, engendra o pai e é por isso que ele pode atribuir-se diversos!» (*Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975, p. 160). Uma latitude semântica da mesma ordem, devida à reversibilidade dos termos, talvez explique porque razão na literatura arturiana (já bem conhecida, talvez, de ApoUinaire, que veio a pôr em francês moderno uma versão tardia de *Perceval*), Parzival tanto possa ser o herdeiro do padre Jean de quem virá a tomar o nome (no *Titirel* de Albrecht von Scharfenberg), como (no *Lancelot* holandês) seu pai.

Começámos por procurar na anatomia e na fisiologia do Cólquico a explicação para o qualificativo «mães filhas das suas filhas» que ApoUinaire lhe aplica. Esta interpretação foi corroborada pelo nome idêntico ao sexo próximo, *Filius-ante-patrem*, que os antigos botânicos davam ao próprio cólquico e às espécies que apresentassem as mesmas características. Finalmente, empenhámo-nos em restituir aquilo a que se poderia chamar o contexto etnográfico destas figuras de estilo por outras palavras, as condições históricas e ideológicas em que elas nasceram ou se mantiveram ou se deslocaram no seio de uma cultura determinada: neste caso, trata-se de especulações esotéricas cujo enigma, como gênero, constitui dinheiro miúdo, e de mistérios teológicos progressivamente

laicizados pela poesia erudita, pela literatura de corte e pela linguagem dos naturalistas.

Postas lado a lado, estas considerações ajudam a compreender a razão de ser de um epíteto ao qual poderíamos dar o valor de incidente. O seu papel parece ser, primeiro, o de humanizar as flores, ou, ao menos, de as promover à categoria de seres animados, para melhor as situar no terceiro vértice de um triângulo de que as vacas e os meninos já ocupam os outros dois. Estes, machos (por designação, pois menino é do gênero masculino) (5), crescerão e partirão, mas desenvolvem de momento uma actividade destrutiva (colhem as flores), contrastante e ruidosa, que o fonetismo dos versos 8-9 evoca bem: *Les enfants de l'école viennent avec fracas/Vêtus de hoquetons et jouant de l'harmônica* (6), como muito justamente notou J.-C. Coquet (l. c, p. 125). Pelo contrário, as vacas, fêmeas, pastam ao ritmo lento do anapesto (*ibidem*, p. 118) e morrem logo a seguir no matadouro ou envenenadas. Entre estes dois declives, um ascendente, o outro descendente, só os cólquicos se perpetuam num plano horizontal, dando a este termo uma dupla acepção, própria e figurada: ao nível do solo, num modo estacionado ou quase (as plantas sucessivas deslocam-se à espessura do bolbo), e por reprodução de si próprias em idêntico. Os cólquicos figuram assim como elemento estável e permanente que, por este facto, pode dar o título ao poema.

Isto não é tudo. Porque se o esquema de interpretação que acabo de esboçar reconhece aos três termos —vacas, meninos, cólquicos— um valor simbólico, quanto aos dois

(5) Na realidade, se «enfant» é uma palavra de sentido genérico e masculina na língua francesa, é difícil manter-se o gênero em português: *criança* é do gênero feminino, quer nos refiramos a um ou outro sexo, havendo dois gêneros para todas as palavras que designam as crianças. O mesmo acontece com *menino*, masculino, palavra que tem também os dois gêneros, mas a verdade é que não podemos aqui utilizar outra. Fica, portanto, menino, no sentido genérico em que empregamos o plural desta palavra ao referirmo-nos à prole, à descendência (também palavras femininas). (N. do T.)

(6) *Os meninos da escola chegam em tumulto/Vestidos de saios e tocando harmônica*, tradução literal. (N. do T.)

primeiros termos este simbolismo permanece vago. Nada há no texto que o afirme; apenas se pode inferi-lo; pelo contrário, a função simbólica do terceiro termo é explicitamente enunciada e fornece mesmo a célula geradora ao poema: pela sua cor, pelo seu movimento quando o vento os agita, os cólquicos simbolizam os olhos e as pálpebras da mulher amada, os quais envenenam lentamente o poeta, que não vive senão para eles. Aqui, por consequência, só os cólquicos têm valor pleno e inteiro de signo.

Ora escutemos, para terminar, um grande matemático: «Na interação 'significado-significante', é evidente que, arrastado pelo fluxo universal, o significado emite, engendra o significante numa florestação ramificante ininterrupta. Mas o significante reengendra o significado de cada vez que interpretamos o signo. E, como o demonstra o exemplo das formas biológicas, o significante (o descendente) pode tornar-se em significado (o pai), bastando para tal o lapso de tempo de uma geração.»

«É por este subtil balanço entre duas morfologias, pela sua exigência simultânea de reversibilidade e de irreversibilidade, que a dinâmica do simbolismo traz consigo (e isto sob forma local e concentrada) todas as contradições da visão científica do Mundo, e que é a própria imagem da vida» (R. Thom, *Modèles Mathématiques de la morphogenèse*, coll. 10/18, UGE, Paris, 1974, p. 233)-

Ao procurar compreender uma locução, à primeira vista esquisita, aplicada a certas plantas, partimos das observações dos botânicos para chegarmos, através da história das idéias, às reflexões de um especialista da mais abstracta das ciências: reflexões sobre certas propriedades formais do simbolismo; e isto a propósito de um caso em que, precisamente, as plantas em questão são chamadas a desempenharem o papel de símbolo. Nelas tornadas símbolos, as particularidades concretas que têm da natureza e a função semântica que o poeta lhes confia podem então reunir-se. «Mães filhas das suas filhas», os cólquicos são-no, quer pela sua natureza de clone, e pela deslocação temporal existente entre a sua floração e o

nascimento das suas folhas, quer pela que resulta do papel de significante que se lhes destina cumprir em relação a um significado. Na perspectiva habitual, as folhas surgiriam como o símbolo precursor das flores, mas é na verdade o contrário. O deslocamento formal não é menos instável porque, como diz Thom, oscila de cada vez que interpretamos o signo. Esta instabilidade ressalta no poema: quando Apollinaire descreve o cólquico «da cor de olheiras» e, mais abaixo, «da cor das tuas pálpebras», faz das pálpebras o significante das flores, que, de significante das pálpebras, se tornam desta vez no seu significado.

Na sua análise do poema, J.-C. Coquet (/ *c.*, p. 120) tem então razão em sublinhar que «os dois termos podem definir-se um pelo outro» e que «entramos assim num universo mítico (...) único universo em que é possível coordenar dois atributos pertencentes a duas isotopias contraditórias». No entanto, a contradição que crê ver provém da escolha que ele faz, para interpretar o texto, das categorias de agente e de paciente. Mas estas categorias não são pertinentes; a contradição esvai-se quando se lhes substituem as de significante e de significado, pois, como vimos, a relação entre o significado e o significante tem, como uma das suas propriedades essenciais, a de ser sempre reversível.

O pequeno exercício para que convidámos o leitor confirma então que a análise estrutural se desenrola num contínuo em que a observação empírica das mais ínfimas particularidades do mundo natural é inseparável de uma reflexão sobre as propriedades formais inerentes aos mecanismos do pensamento. Entre estes pólos extremos, escalona-se toda uma série de níveis intermediários. Assim, a função «mães filhas das suas filhas» de *Cholquiques* surge como que refractada pelo prisma da análise, que exerce sobre ela um poder separador ao isolar aspectos botânicos, referências teológicas e místicas, uma posição estrutural dentro do poema, enfim, uma ambiguidade semântica. Se uma figura mítica, poética, ou mais geralmente artística nos comove, é porque ela oferece a cada nível uma significação específica que nem por isso deixa de permanecer paralela às outras significações e porque, de maneira

mais ou menos obscura, nós as apreendemos a todas ao mesmo tempo.

Mas quando, para esclarecer a natureza do sentimento estético, nos metemos a dissociá-las, não existem outras vias que não sejam as da etnografia e da história, isto é, as maneiras sempre diferentes como, aqui e além, os homens viveram, pensaram, continuam a viver e a pensar o mundo de que são uma parte, e entre os aspectos sensível e inteligível do qual, nem que seja para penetrar no sentido de um curto poema, o recurso conjugado das ciências exactas, naturais e humanas é a única coisa que pode permitir entreabrir as barreiras.

CAPÍTULO XVII

DE CHRÉTIEN DE TROYES A RICHARD WAGNER

«Vês tu, meu filho: aqui, o espaço e o tempo confundem-se» (*Du siehst, mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit*). Estas palavras, que, no primeiro acto, Gurnemanz dirige a Parsifal enquanto a cena se transforma sob os olhos dos espectadores, oferecem, sem dúvida, a definição mais profunda que jamais se deu de mito. Elas surgem ainda mais verdadeiras quando aplicadas ao mito do Graal, sobre cuja origem histórica — e sobre os locais em que nasceu — toda a espécie de hipóteses foram e continuam a ser apresentadas.

Houve quem se virasse para o Egipto e a Grécia antigos, encontrando nas narrativas do Graal um eco de cultos muito antigos ligados à morte e à ressurreição de um deus. Se se tratasse de Osíris, de Atis, ou de Adónis, ou ainda do culto de Deméter, a visita ao castelo do Graal ilustraria então, sob a forma de vestígio, uma iniciação falhada a um rito de fertilidade.

Outros opõem uma origem cristã que concebem, por outro lado, das maneiras mais diversas. No plano litúrgico, o cortejo do Graal poderia evocar a comunhão dos doentes, ou ainda ritos bizantinos: por isso a «Grande Entrada» da igreja grega, durante a qual um padre fere simbolicamente o pão da Eucaristia com uma faca apelidada «Santa Lança».

Também se pretendeu que a história do Graal simbolizaria a passagem do Antigo para o Novo Testamento; no castelo encantado figuraria o templo de Salomão, a taça (ou a pedra) produtora de alimentos, as Tábuas da Lei e o maná e a lança, a vara de Aarão. Numa perspectiva cristã, seria, porém, anormal que o portador do vaso sagrado — cálice ou cibório — fosse uma mulher, como pretende as antigas narrativas. Esta, diz-se então, representa de maneira alegórica a Santa Igreja, e a visita do herói ao castelo do Graal evoca o regresso ao Paraíso terrestre.

Uma outra exégesis inspira-se nas tradições iranianas. Estas dão parte de um personagem mítico que resolveu travar combate com os poderes celestes à frente de um exército de demônios. Feridos ao cair por terra, teve de esperar, impotente, que o seu neto recomeçasse o combate, o ganhasse e lhe restituisse a saúde por isso mesmo. Esta fábula remete indubitavelmente a uma teoria dos filósofos herméticos do Egipto helenístico, transmitida ao Ocidente pelos Árabes, segundo a qual a sabedoria divina teria descido em terra dentro de uma grande cratera em que bastaria mergulhar para se obter o conhecimento supremo: um verdadeiro baptismo do intelecto. Esta cratera confundir-se-ia com a constelação do mesmo nome. Ora a palavra do francês antigo *graal* deriva do grego *crafer*, talvez pelo latim *cratis*, «claie», em todo o caso pelo latim vulgar *gradalis*, «écuelle, jatte» (1). A etimologia permite, assim, fazer do Graal um objecto de origem celeste a que são atribuídas virtudes místicas.

Finalmente, seria para espantar que a psicanálise não tivesse uma palavra a dizer: ela compraze-se em ver na lança ensangüentada um símbolo fálico e no próprio *graal* um símbolo sexual feminino com tanto maior zelo quanto certas versões descrevem a primeira como assente pela ponta dentro da segunda.

(1) Para uma melhor compreensão daquilo que L.-S. expõe, deixámos em francês as palavras que estão entre aspas. *Claie* significa, entre outras coisas, «nassa», cesto de vime utilizado na pesca; *écuelle* e *jatte* significam «gamela, escudeia, tijela». As analogias são evidentes. (*N. do T.*)

É numa outra direcção que um acordo mais generalizado tende hoje em dia a estabelecer-se. Encontramos, com efeito, nas narrativas do Graal, numerosos elementos que parecem provir da mitologia céltica, tal como as antigas literaturas galesa e irlandesa dela preservaram fragmentos. O Graal seria um desses recipientes maravilhosos: pratos, açafates, escudelas, cornos de beber ou caldeirões, que propiciam àqueles que deles se servem uma alimentação inesgotável, por vezes mesmo a imortalidade. As tradições irlandesas e as do País de Gales reunidas na recolha dita dos Mabinogion, também dão parte de lanças mágicas e que sangram.

Os textos pintam o rei do Graal como um soberano ferido nas coxas. Incapaz de montar a cavalo e de caçar, consagra-se à pesca para se distrair, de onde o nome que lhe dão, «rei pescador»: na obra de Wagner, vemo-lo pela primeira vez a caminho de se ir banhar nas águas de um lago. Estas afinidades aquáticas aproximam Amfortas de um ser sobrenatural: Bran, o bendito dos mitos galeses, que corresponde ao deus irlandês Nuadu (cujo nome significa precisamente «pescador»), um e outro donos de uma espada maravilhosa e de um caldeirão mágico. Nas tradições célticas, a impotência sexual ou a indignidade moral do soberano levam com frequência a decadência ao seu reino, a esterilidade aos humanos, ao gado e aos campos, ou seja, maldições comparáveis àquela que assola o país do Graal, «terra gasta» desde que o seu rei se encontra doente. Para que este encantamento cesse, é necessário que um visitante desconhecido faça uma ou várias perguntas, motivo já presente nas tradições irlandesa ou galesa.

No entanto, a mais antiga versão conhecida da história do Graal não provém da Inglaterra; devemos-la ao poeta francês e champanhes Chrétien de Troyes, que começou a compô-la entre 1180 e 1190. A sua morte, sobrevinda nesse ano ou no seguinte, interrompeu-o em pleno trabalho. Ora Perceval, jovem herói da história, é nela cognominado *o Gales* e Chrétien explica ter-se inspirado num livro recebido do seu protector Philippe d'Alsace, conde de Flandres, antes de este ter partido para a terceira cruzada em que pereceu. Nesta época, a conquista da Inglaterra pelos Normandos não tinha ainda mais de um século; e apenas cinquenta anos antes

de Chrétien ter começado a sua obra, os príncipes da casa de Anjou, aliados aos Normandos pelo casamento, sucederam-lhes à testa do reino e fundaram a dinastia dos Plantagenetas. Dos dois lados da Mancha, falava-se francês, ou, pelo menos, dialectos normandos ou picardos; os poetas das cortes passavam de uma margem para a outra com os senhores de quem dependiam. Nada para espantar, então, que o livro hoje perdido utilizado por Chrétien de Troyes tivesse tido por tema uma ou várias lendas galesas, conforme o sugere a nacionalidade que ele atribui ao seu herói e muitos outros nomes de pessoas ou locais que se encontram nele e nos seus continuadores (2).

Seria interessante, mas demasiadamente longo, seguir passo a passo o livro de Chrétien; contentar-nos-emos em lhe delinear os contornos. Após diversas infelicidades — a perda do marido, a morte em combate dos seus dois filhos mais velhos —, uma senhora viúva refugiou-se numa floresta selvagem, onde criou o filho mais novo sem nada lhe revelar das suas origens e do mundo que os cercava. O ingênuo rapaz encontra um dia cavaleiros, que começa por tomar por seres sobrenaturais, de tal modo eles são belos. Apesar dos rogos da mãe, decide partir na esteira deles, chega, após diversas peripécias, à corte do rei Artur, onde uma jovem virgem, que desde há seis anos não ria, sai do seu mutismo e lhe promete um grande futuro. Perceval, que ignora até o nome que tem, gostaria de ser feito cavaleiro; fazem troça dele por não ter espada nem armadura. Mandado embora, o herói parte, encontra um cavaleiro desconhecido, mata-o com um golpe de lança, apodera-se do seu equipamento, vai para casa do sábio Gornemant de Goort, que lhe dá hospitalidade, o instrui no ofício das armas e o arma cavaleiro. Mas Perceval sente remorsos por ter abandonado a mãe e parte para a rever.

(2) Para uma recapitulação do acima exposto, guiei-me pelo belo livro de J. Frappier: *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, reeditado em 1972 pela Société d'Édition de l'Enseignement Supérieur. Paris.

No caminho, socorre uma castelã sitiada, liberta-a dos seus inimigos, estabelece com ela ternos laços. No entanto, a recordação da mãe obceca-o. Deixa para mais tarde os seus projectos de casamento, retoma o seu caminho e penetra numa garganta por onde corre um ribeiro tão rápido que não ousa atravessá-lo. Dois homens numa barca, dos quais um pesca à linha, explicam-lhe como chegar a um castelo vizinho. O pescador acolhe-o ali; é o rei do país, enfraquecido por um golpe de lança que lhe atravessou as duas coxas. Na grande sala do castelo, Perceval recebe uma espada das mãos do seu hospedeiro; depois, vê desfilar um cortejo misterioso que integra, entre outros participantes, um jovem que empunha uma lança com a ponta ensangüentada e duas jovens que carregam uma *graal*, ou seja, uma taça — toda de ouro, enriquecida com pedras preciosas — e uma bandeja de prata, a outra. Sobre a bandeja, cortam-se as carnes para os convivas, mas, a cada serviço, a portadora do *graal* passa sem se deter e entra numa sala vizinha. Apesar da sua curiosidade, Perceval não ousa perguntar «quem servem ali». Recorda-se de que a sua mãe, primeiro, e Gornemant, depois, lhe recomendaram que se mostrasse discreto em todas as circunstâncias e que não fizesse perguntas.

Após um repasto sumptuoso que se prolonga até muito tarde, conduzem Perceval ao seu quarto. Quando acorda, na manhã seguinte, o castelo está deserto. Bate em vão às portas; ninguém responde aos seus apelos, tem que voltar a vestir sem ajuda as roupas e a armadura, encontra no pátio o seu cavalo completamente selado, com a lança e o escudo ao lado. No momento em que franqueia a ponte levadiça, esta levanta-se bruscamente e por pouco que não o derruba.

Passemos de lado por novas aventuras, no decurso das quais sabe por uma prima, até então desconhecida para ele, que deveria ter inquirido junto do rei pescador e «malferido», isto é, inválido, acerca da lança ensangüentada e do *graal*. O seu hospedeiro ter-se-ia então curado e ter-se-ia quebrado o encantamento que pesava sobre o reino dele. Pela sua prima, o herói fica também a saber que a mãe morrera de desgosto após a sua partida. Esta notícia perturba-o a tal ponto que

ele adivinha, por uma espécie de revelação, o seu próprio nome, que ignorara até ao momento.

Perceval prossegue a sua vida errante, trava um combate vitorioso para vingar a honra de uma dama. Num dia em que a neve cobria o solo, um ganso selvagem ferido por um falcão deixa cair nela três gotas de sangue. Este contraste lembra a Perceval a tez clara da sua bem-amada e os seus lábios vermelhos. Está perdido em doces devaneios quando os cavaleiros do rei Artur, cuja corte acampa não longe dali, o descobrem. Um deles, Gauvain, sobrinho de Artur, arranca-o à sua contemplação e consegue levá-lo à presença do rei. Este fica desolado por não ter perguntado ao seu visitante de outrora quem era ele. Desde então, Artur desloca-se incessantemente com a sua corte, na esperança de voltar a encontrar esse desconhecido, de quem lhe contavam os altos feitos.

Mas eis que perante os senhores e as damas reunidos surge uma «hedionda menina» montada sobre uma mula. Ela insulta Perceval e reprova-lhe o silêncio que mantivera no castelo do Graal. Ele é, diz, responsável pelos sofrimentos do rei a que as suas perguntas poderiam ter posto termo, e também pela ruína e esterilidade do país. Após o que a menina odiosa enumera façanhas dignas de tentar os cavaleiros. Gauvain escolhe uma delas e as suas aventuras fornecem matéria para uma longa narrativa.

Quando esta volta a Perceval, cinco anos se tinham passado. O herói triunfara de inumeráveis provações, mas não voltara a encontrar o castelo do Graal. Pouco a pouco, foi perdendo a memória e esqueceu até mesmo Deus. Por isso cavalgava completamente armado numa Sexta-Feira Santa. Um grupo de penitentes censura-o; a seu conselho, ele vai até à cabana de um eremita, junto do qual se penitencia. O eremita revela-lhe ser seu tio, irmão da mãe e do personagem invisível a quem serviam o *graal*: este último era um asceta, cujo corpo emaciado adquirira uma natureza tão espiritual que uma hóstia contida no *graal* bastava para o manter vivo. O personagem em questão é o pai do rei pescador, ele próprio primo de Perceval, por conseguinte. Chrétien abandona o seu herói junto do eremita e regressa às aventuras de Gauvain. Como se disse, a morte impediu-o de terminar a sua obra

e ignora-se qual o seguimento que ele contava dar à procura do Graal.

Isto explica que, a partir dos primeiros anos do século xiii, os continuadores tenham metido mãos à obra; talvez até alguns de entre eles se guiassem por um rascunho deixado por Chrétien. Conhece-se a «Continuação Gauvain» e a «Continuação Perceval», intituladas segundo o seu principal protagonista, e, segundo o seu autor presuntivo, a «Continuação Manessier»; finalmente, há a «Quarta Continuação», atribuída a Gerbert de Montreuil. É na terceira continuação — a de Manessier — que se vêem aparecer temas cristãos, dos quais é sem dúvida necessário procurar a origem num grande ciclo de poemas redigidos por volta de 1215 por um gentil-homem do Franco-Condado que viveu em Inglaterra, Robert de Boron. Segundo ele, o *graal* não é mais do que a escudela em que Jesus comeu o cordeiro na Ceia e na qual, em conformidade com o Evangelho apócrifo de Nicodemo, José de Arimateia recolheu o sangue do Crucificado. Também a lança ensangüentada seria aquela de que Longino se serviu para dar o golpe fatal ao Salvador. José teria transportado o *graal* para Inglaterra, onde os seus descendentes asseguraram sucessivamente a sua guarda. O rei pescador seria o último em data, mas, como Robert de Boron fez dele o avô de Perceval, este ascenderia ao trono do Graal por direito hereditário. É verosímil que esta efabulação, da qual não se encontra traço em Chrétien, fosse recolhida por Robert de Boron junto da abadia inglesa de Glastonbury, preocupada em fornecer antecedentes gloriosos à dinastia dos Plantagenetas (em 1191, pensou-se ter descoberto os túmulos do rei Artur e da rainha Guinevra, em Glastonbury) e em atribuir à Inglaterra antigüidades cristãs tão veneráveis como aquelas de que, em França, para o grande ritual da sacração, se muniam os reis capetos.

Sejam quais forem estas hipóteses, uma enorme literatura contemporânea ou posterior se tem aplicado a fazer a síntese de todos estes elementos ou a reinterpretá-los à sua maneira: foi o caso de *Perksvaus*, composto em Inglaterra por volta de 1205 em dialeto franco-picardo, a *Elucidation* e o *Bliocadran*,

prólogos à obra de Chrétien redigidos muito tardiamente por anônimos, o *Lancelot en Prose*, o *Grand Saint Graal*, a *Histoire du Saint Graal*; aos quais é preciso juntar o *Peredur* galês e, a partir do século seguinte, versões inglesas, italianas, espanholas, portuguesas e escandinavas.

Mas é na Suíça alemã e na Alemanha que a obra de Chrétien tem maior repercussão, como testemunham o *Parzival* e o *Titirel* inacabado de Wolfram von Eschenbach, os quais, pelo menos o primeiro, datam do princípio do século XIII; o poema mais tardio *Diu Crône*, de Heinrich von dem Türlin; enfim, os de Ulrich von Zatzikoven e de Wirt von Gravenberg. Para Wagner, Wolfram era uma figura familiar. Ele pô-lo em cena no *Tannhäuser*, encontrou nas últimas páginas do *Parzival* o tema de *Lohengrin*, pensou por momentos em fazer surgir o herói da procura do *graal* em *Tristão*. Durante os quarenta anos que decorreram entre a primeira idéia do *Parsifal* e a sua representação, o poema de Wolfram não deixou de o obcecar.

Sem dúvida que o próprio Wagner teria protestado vigorosamente, se se acreditar em Cosima, que escreveu no seu *Diário*: «Ele acha pedantes as longas dissertações sobre as ligações entre Wolfram e o seu *Parsifal*, o seu poema nada tem a ver com tudo aquilo; assim que leu a epopéia, começou logo por dizer que nada tinha a fazer com ela, 'nada mais subsiste do que algumas imagens, a Sexta-Feira Santa, a selvática aparição de Condrie, eis tudo'» (sexta-feira, 20 de Junho de 1879); dois anos mais tarde, na sexta-feira, 7 de Junho de 1881, ela fala de «uma carta de um senhor de Duisburg, que irritou R., quer escrever um estudo sobre *Parsifal* em relação com um comentário sobre o *Parzival* de Wolfram. R. diz que a inspiração igualmente lhe poderia ter vindo de uma história de uma ama» (Cosima Wagner, *Diário*, trad. francesa de M.-F. Demet, 4 vols.. Paris, Gailimard, 1977-1979, III: 393, e IV : 112).

Seria demasiado fácil pôr estas denegações na conta de um orgulho de autor. A solução dada por Wagner ao problema posto pela mitologia de *graal* é poderosamente original, tentarei demonstrá-lo; não é para admirar que ele tivesse disso consciência. Mas o que, segundo Cosima, Wagner con-

testa é que haja entre Wolfram e ele uma relação de causa e efeito, de antecedente e de consequência. Isto não exclui que Wagner tenha apreendido intuitivamente um esquema que se teria reorganizado e transformado no seu pensamento no decurso dos anos. Por outras palavras, uma relação ausente ou secundária sobre o eixo sintagmático, nem por isso deixará de poder manifestar-se sobre o eixo paradigmático. Neste caso, o sistema das diferenças torna-se o mais capaz de nos esclarecer sobre a realidade e a natureza da relação entre os dois paradigmas. A questão começa por se pôr a propósito das versões de Chrétien e de Wolfram.

Que Wolfram conhecia a obra de Chrétien, que a seguiu a par e passo e que, muitas vezes, se contenta em a traduzir (não sem cometer alguns equívocos), não se pode duvidar: ele próprio o reconhece por diversas vezes. O seu poema está semeado de palavras e de nomes franceses, a começar pelo do herói, o que exclui, diga-se de passagem, a etimologia fantasista para *fal*, *parsi*, falsamente derivada do árabe e que Wagner foi buscar a um autor alemão do começo do século XIX, Görres. Parzival é Perceval: aquele que «perce le mystère du vai» (3) em cujo fundo se esconde o castelo do Graal.

Mas, também quanto a numerosos pontos, a narrativa de Wolfram diverge. A princípio, ele alarga-se demoradamente sobre a vida dos pais do herói, Gamuret e Herzeleide; atribui a Gamuret um casamento anterior com uma rainha pagã, de quem teve um filho de pele branca e negra, o qual reaparece no final da narrativa. Sobretudo, Wolfram, depois da estada de Parzival junto do eremita —a quem chamou Trevrizent—, retoma, como Chrétien, o relato das aventuras de Gauvain, mas regressa a seguir a Parzival. Este consegue encontrar o castelo do Graal, faz a pergunta prescrita, cura Amfortas e sucede-lhe como rei do Graal, tendo a seu lado a sua esposa Condwiramour e os seus dois filhos.

(3) *Aquele que «penetra no mistério do vale»*. Conservou-se a frase em francês devido à sua evidente semelhança fônica com o nome *Perceval*, para uma melhor compreensão do leitor. (N. do T.)

Finalmente, quando se passa de Chrétien para Wolfram, o Graal muda radicalmente de natureza. Para Chrétien, a palavra *graal* designa um vaso de ourivesaria contendo uma hóstia, único alimento de um personagem misterioso e invisível que repousa numa sala vizinha. Wolfram faz entrever este personagem e identifica-o como Titurel, pai do defunto Frimutel, este pai de Amfortas. Quanto ao Graal, já não é de um vaso que se trata, mas sim de uma pedra, objecto sagrado que Wolfram chama de maneira enigmática *lapsit exillis*; todas as Sextas-Feiras Santas, uma pomba desce do céu para nela depositar uma hóstia e renovar as suas virtudes mágicas. Porque o Graal produz todas as bebidas e pratos cozinhados que, a pedido dos convivas, um mordomo lhe encomenda; além disso, ele cura os doentes e mantém em juventude perpétua aqueles que o contemplam. Também se vê surgir nele, sob a forma de uma inscrição fugitiva, a linhagem e o nome daqueles ou daquelas que ele chama para o servirem.

Esta pedra mágica, no nome da qual alguns quiseram reconhecer o da pedra filosofal, *lapis elixir*, estava outrora no céu, entre as estrelas; anjos trouxeram-na para a Terra e confiaram-na à guarda de Titurel. Deverá então corrigir-se a expressão obscura de Wolfram para *lapsit ex illis*, contracção de *lapis lapsus ex illis*, «pedra tombada daquelas» (as estrelas), como engenhosamente foi proposto?

Portanto, Wolfram tinha conhecimento e utilizou outras fontes além de Chrétien. Ele reivindica com insistência uma outra: o provençal Kyot (germanização do francês Guyot, que não é um nome meridional), poeta de que não se encontram traços. Comentadores pensam que Wolfram o inventou de alto a baixo; outros são' mais prudentes e adiantam diversos argumentos. Por um lado, Wolfram equipara os cavaleiros do Graal aos Templários, ordem francesa; por outro lado, faz de Gamuret um príncipe angevino e glorifica a casa de Anjou num tom muito estranho para um poeta alemão. Por fim, encontramos em Wolfram, ao lado de elementos cristãos ausentes no seu modelo champanhês, uma quantidade de outros que igualmente ali não figuram e que parecem pagãos.

mais precisamente de origem judaico-árabe. O mesmo se passa com a referência a um certo Flegetanis, a quem Wolfram atribui esta dupla ascendência: autor de uma primeira história do Graal que teria sido do conhecimento do misterioso Kyot e a partir da qual este teria elaborado a obra de que Wolfram declara ter-se servido para corrigir os erros de Chrétien de Troyes. Os exegetas que atribuem uma origem oriental à história do *graal* colhem na narrativa de Wolfram os seus melhores argumentos.

O que encontrou Wagner em Wolfram? E o que modificou ou acrescentou ele à obra do seu grande precursor? Basta reler primeiro o *Parzival* e depois o poema de Wagner para nos convenceremos que este começou por se impregnar da estranha atmosfera meio-cristal, meio-oriental, que acabámos de invocar. Mas este contraste, presente em Wolfram, foi ainda mais acentuado por Wagner. De uma Kundry simples mensageira do *graal*, fez ele a reencarnação de Heródias, condenada, por ter rido do seu martírio, a uma errância perpétua, até ao regresso do Salvador. Wagner também se afasta de Wolfram ao regressar à concepção cristã do Graal, como se encontra em Robert de Boron: «Vaso sagrado em que bebeu o Salvador na Última Ceia de amor, onde da Cruz correu o seu divino sangue» (*daraus er trank beim letzten Liebesmable, / das Weihgefäss, die heilig edk Schale / darein an Kreuz sein götlich Blut auch floss*). Tal como ele as descreve, as cerimônias do Graal reproduzem, ao mesmo tempo, a Ceia, a liturgia da missa católica e o milagre da multiplicação dos pães. No entanto, este exemplar sacrifício cristão tem lugar na fronteira entre dois mundos, nos confins dessa Arábia onde Kundry vai procurar um bálsamo apropriado para acalmar os sofrimentos de Amfortas, junto da morada maléfica do mágico Klingsor: outra Venusberg, também ela votada à celebração dos mistérios pagãos.

A cena do encantamento da Sexta-Feira Santa em *Parsifal* tem estreitas relações com outras cenas wagnerianas: os murmúrios da floresta em *Siegfried*, o quinteto do último acto dos

Mestres Cantores (4). Nos três casos, trata-se de um *momento* privilegiado em que a acção suspende o seu curso, favorecendo o apaziguamento e a reconciliação universal antes de um jovem herói se pôr a caminho para receber a sua consagração. Esquema fundamental no pensamento e obra de Richard Wagner, mas de que é curioso verificar que o modelo se encontra já em Wolfram. Este desenvolve, com efeito, este episódio e dá-lhe uma cor poética muito mais marcada do que o fez Chrétien de Troyes. A Wolfram foi também buscar Wagner o nome do mágico Klingsor, que devia ser muito popular no século xiii, pois tem um lugar importante num poema da época. *Der Wartburgkrieg*. Para dizer a verdade, Wolfram não mistura directamente o mágico às aventuras de Parzival, mas sim às de Gauvain. E o senlhor de um castelo encantado em que damas e donzelas vivem aprisionadas e em cujo cume, num posto de observação, uma coluna polida como um espelho reflecte tudo o que se passa seis léguas em redor. O Klingsor de Wolfram é castrado, como o de Wagner, não por si, no entanto, mas por vingança de um esposo traído. De Wolfram provêm outros nomes próprios, retomados por Wagner: Gurnemanz (o Gornemant de Chrétien) e Kundry, Titurel, Amfortas (sem dúvida tirado do latim *infirmas*), que Chrétien tinha deixado no anonimato.

Ao mesmo tempo, Wagner condensa e simplifica ao extremo a narrativa de Wolfram, procedendo muitas vezes por deslocamento. Foi o que fez com o episódio do pássaro ferido de que três gotas de sangue, caídas sobre a neve, recordam ao herói a tez de lírio e os rubros lábios da esposa abandonada. Casado, pai de dois filhos, o Parzival de Wolfram não é ainda

(4) Em alemão no original: *Meistersinger*. Traduzimos por obediência à regra, segundo a qual os nomes de obras, autores e outros que sejam geralmente conhecidos pelas traduções dos seus nomes devem figurar deste modo. Aproveitemos para acrescentar que não traduzimos o nome de Chrétien de Troyes por não estar vulgarizada a sua tradução portuguesa, motivo porque surge no texto tanto a palavra *chrétieniana*, quando se trate de adjectivo retirado do nome do autor, que significa *cristão*, e *cristã*, quando se trate de adjectivo retirado a *cristianismo*. (N. do T.)

o casto em que virá a tornar-se nas narrativas posteriores, sobretudo quando se confunde com o personagem Galaad. Neste ponto, Wagner segue relatos tardios da história do Graal; mas, em lugar de renunciar por esta razão ao episódio do pássaro, ele transforma-o no do cisne ferido. Igualmente funde num só os personagens de Gurnemanz e do eremita Trevizrent. Recordemos que, tanto em Chrétien como em Wolfram, o primeiro acolhe o herói após a sua visita à corte do rei Artur e encarrega-se da sua educação. Wolfram fá-lo também pai de uma jovem encantadora, Liâze, primeiro amor de Parzival. Também em mais este pormenor, o Gurnemanz de Wagner desempenha, no primeiro acto, o papel atribuído pelos autores antigos ao seu homônimo e o do eremita ao último.

Consideremos agora as Raparigas-Flores. Elas não figuram nas versões antigas da história do Graal, mas os romances arturianos não se privam de conduzir Perceval e Gauvain a muitos castelos encantados povoados de sedutoras donzelas. Mais próximo do tema wagneriano, a *Flucidation*, prólogo à obra de Chrétien, mas de redacção posterior, faz recuar a maldição que atinge o reino do Graal à violação de fadas acolhedoras cometida por um príncipe e seus acompanhantes. Parece, no entanto, que Wagner se inspirou muito mais em lendas budistas, nomeadamente aquela em que o Sábio, meditando junto a uma árvore, resiste aos assaltos sedutores das filhas do demônio do mal e em que as flechas atiradas por este último se transformam em flores. Por volta de 1856, Wagner tinha esboçado um drama budista. *Os Vencedores*, que abandonou pelo *Parsifal*; nesse poema, o casto Ananda, discípulo preferido de Buda, resiste a uma sedutora, culpada de zombaria durante uma vida anterior, e que procede à sua salvação renunciando ao amor sensual.

Após ter lido este texto no programa de Bayreuth, Jean Mistler, eminente wagneriano, fez o favor de me chamar a atenção para o *Romance de Alexandre*, obra francesa do princípio do século xii. E não parece haver dúvidas, com efeito, que, para o episódio das Raparigas-Flores, Wagner tenha ido beber a esta fonte. Entre outras aventuras, Alexandre consegue penetrar numa floresta, onde gênios defendem a entrada.

Nela, descobre encantadoras donzelas, cada uma delas instalada ao pé de uma árvore, que se mostram pródigas dos seus encantos; mas, sob pena de morrerem, elas não podem deixar a floresta. Alexandre interroga os seus guias sobre este mistério e fica a saber que estas jovens se enterram na terra quando chega o inverno. Com o regresso dos dias de sol, elas germinam e desabrocham: «e quando se abre a flor, o botão do meio torna-se no corpo e as folhinhas à sua volta são o seu vestido ...» (versão de Veneza, § 368, v. 6165-6167, *in* La Du; cf. versão de Paris, § 200, v. 3531-3534, *in* Armstrong).

Ora por volta de 1850, época em que Wagner começa a pensar em *Parsifal*, o *Romance de Alexandre* está, por assim dizer, na ordem do dia na Alemanha. A primeira transcrição da versão francesa, devida a H. V. Michelant, surgiu em 1846, em Estugarda; em 1850, H. Weissman publicou a versão alemã de Lamprecht, escrita, também no século xii, segundo a primeira versão francesa, depois quase completamente perdida. A seguir a esta dupla publicação, numerosos estudos eruditos surgiram na revista *Germania*. Notemos, no entanto, que se as versões francesas e a versão alemã contêm o episódio das Raparigas-Flores, este está completamente ausente das fontes gregas e latinas exploradas pelos autores do *Romance de Alexandre*. Como outras considerações já aí nos levaram, o próprio espírito do motivo incita a procurar a sua origem no Oriente, tese já defendida por Alexandre Humboldt (Meyer: 182).

Reconhece-se aí o personagem de Kundry, anônima em Chrétien de Troyes. Wolfram dá-lhe o nome, conservando-lhe o aspecto repelente e o papel de mensageira do Graal: «Via-se-lhe um focinho de cão (...) dois dentes de javali saíam-lhe da boca (...) as suas orelhas eram semelhantes às de um urso (...) a pele das mãos era como a de um macaco (...) as unhas (...) tão espessas como as garras de um leão.» Mas, ao mesmo tempo, esta donzela «tem um espírito rico em saber» e está soberbamente vestida. Também se trata de uma outra Kundry na narrativa de Wolfram: esta é bela de encantar. Podemos então perguntarmo-nos se, ao fazer de Kundry uma criatura dupla, Wagner não terá estabelecido inconscientemente a ligação com uma muito antiga tradição que, em Wolfram,

já não existia senão como vestígio. A literatura céltica põe por vezes em cena uma feiticeira velha e repulsiva que se oferece ao herói e se transforma numa beldade radiosa depois de este a ter aceitado: imagem, diz-se, da supremacia que um pretendente ao trono deve conquistar.

Isto não é tudo. Porque, para construir a personagem de Kundry, Wagner fundiu numa só quatro heroínas de Chrétien e de Wolfram: a «odiosa donzela» já citada; a Virgem-que-jamais-ri, salvo quando anuncia a Perceval o destino para que ele está guardado; a prima que lhe anuncia a morte da mãe e que, em Wolfram, é a primeira a chamá-lo pelo seu nome; finalmente, a «maldosa donzela» a que Chrétien chama a Orgulhosa de Logres e Wolfram, copiando-o, Orgueluse; segundo Wolfram, ela é a responsável indirecta do golpe traiçoeiro que atingiu Amfortas e (por um contra-senso no texto de Chrétien) o atingiu na sua virilidade.

Abramos aqui um parêntese. Quando, na antiga literatura arturiana, o ou os heróis penetram, à custa de mil e uma pro-vações, nos castelos encantados — seja o do *graal*, seja o «Castelo Maravilhoso» em que o mágico Clinschor (= Klingsor), descendente do poeta Virgílio, reina sobre um povo de fantasmas — é realmente num «outro mundo» que eles entram e talvez mesmo na morada dos mortos. É então compreensível que a mensageira do Graal, que é a única a conservar o privilégio de circular entre o mundo sobrenatural e o mundo terreno, possua uma dupla natureza e mude de aspecto: beleza radiosa enquanto emanção do outro mundo, ou feiticeira odiosa quando encarna a maldição temporária que pesa também sobre ele.

Esta oposição explica o motivo da questão que será necessário pôr-se, da qual se sabe a importância nas antigas versões do Graal. Entre esses mundos distintos, mas que, para o pensamento céltico, não excluem a passagem de um para o outro, um encantamento rompeu a comunicação. Desde então, a corte do rei Artur, que representa o mundo terrestre, desloca-se continuamente, à procura de notícias: com efeito, o rei Artur jamais deixa sossegar a sua corte, até lhe anunciarem seja que acontecimento for. Esta corte terrestre anda então em busca de respostas a questões que a sua agita-

ção ansiosa levanta a todo o momento. De maneira simétrica, a corte do Graal, de que a paralisia dos membros inferiores que atingiu o seu rei simboliza a imobilidade, oferece, também ela permanentemente, uma resposta a questões que lhe não são postas.

Neste sentido, pode dizer-se que existe um modelo, talvez universal, de mitos «percevalistas» que inverte um outro modelo igualmente universal: o dos mitos «edipianos», cuja problemática é, ao mesmo tempo, simétrica e invertida. Porque os mitos edipianos põem o problema de uma comunicação, a princípio excepcionalmente eficaz (o enigma resolvido), depois abusiva com o incesto: aproximação sexual de indivíduos que deveriam manter-se afastados um do outro; e também com a peste que assola Tebas, por aceleração e desregulação dos grandes ciclos naturais. Em contrapartida, os mitos percevalistas tratam da comunicação interrompida sob o triplo aspecto da resposta oferecida a uma questão não levantada (o que é o contrário de um enigma), da castida requerida a um ou vários heróis (em oposição a uma conduta incestuosa), enfim, da «gasta terra», ou seja, da paragem dos ciclos naturais que asseguram a fecundidade das plantas, dos animais e dos humanos.

Sabe-se que o motivo da questão não levantada foi rejeitada por Wagner. Ele substituiu-o por um outro que constitui, de certo modo, o seu inverso, preenchendo, porém, a mesma função. Em lugar de a comunicação ser assegurada ou restabelecida por um operação do intelecto, sê-lo-á por identificação afectiva. Parsifal não *compreenderá* o enigma do Graal e permanecerá incapaz de o resolver até ao momento em que *reviva* o drama que está na sua origem. Este drama consiste numa ruptura e, pelo facto de o herói a sentir na sua própria carne, a ruptura não se situa já somente entre o aqui-em-baixo e o além, mas sim entre a sensibilidade e a inteligência, a humanidade sofredora e as outras formas de vida, os valores terrenos e os valores espirituais. Através de Schopenhauer, Wagner vai assim ao encontro de Jean-Jacques Rousseau, que foi o primeiro a ver na compaixão e na identificação com

outrém um modo origina' de comunicação, anterior à emergência da vida social e da linguagem articulada, capaz de unir os homens entre si e com todas as outras formas de vida.

Ora esta via audaciosa, que substitui um problema sociológico e cosmológico por um outro, relativo à moral e à metafísica, fora já aberta a Wagner por Wolfram. Não somente devido ao alcance filosófico e moral, muito mais profundo do que em Chrétien de Troyes, que atribui às aventuras do seu herói, como por uma razão aparentemente menor: a pergunta que se deve fazer para que cesse o encantamento não pode ser a mesma em Wolfram e em Chrétien, pelo facto de eles conceberem o Graal de duas maneiras diferentes. Acerca de uma pedra mágica que dispensa bebidas várias e pratos cozinhados, à semelhança desses aparelhos automáticos que se encontram em determinados lugares públicos, seria absurdo perguntar «a quem serve»: serve a todos os presentes. Assim, é preciso que a pergunta mude de natureza. Em Wolfram, ela incide apenas sobre Amfortas, a quem Parzival acabará por se decidir a perguntar, uma vez ultrapassada a dúvida, corruptora da alma, e depois de ter expiado esse pecado supremo com a humilhação e o remorso: «Meu bom tio, qual é o vosso mal?» Por outras palavras, a pergunta toma uma envergadura moral, supõe um sentimento de caridade e a vontade de participar na infelicidade de outrém. Não se poderia prestar melhor homenagem ao *Minnesinger* (5) do que reconhecendo nele o autor de uma transformação profunda, a qual fez evoluir um conto, ainda muito próximo dos mitos de que saiu, para uma reflexão estritamente moral.

Mas Wagner fez muito mais. Porque esses velhos mitos latentes nas narrativas sobre o Graal foram por ele simultaneamente ultrapassados, modificados e integrados. Realiza uma síntese que preserva o seu sabor de mitos, de modo que o seu *Parsifal* constitui uma variante original, juntando-se a todas as cjeue foram elaboradas durante séculos, a partir de um fundo primitivo que se perde na noite dos tempos. De facto, não se trata da corte do rei Artur no poema de Wagner e.

(5) *Minnesinger*: trovador. Em alemão no original. (N. do T.)

assim, ainda menos, de uma comunicação a estabelecer entre o mundo terreno — representado por essa corte — e o Além. Na verdade, o drama wagneriano desenrola-se exclusivamente entre o reino do Graal e o de Klingsor: dois mundos, dos quais um foi e voltará a ser dotado de todas as virtudes e o outro, infame, deve ser destruído. Nem pensar, portanto, em restabelecer ou instaurar uma mediação entre eles. Pelo aniquilamento de um deles e pela recuperação do outro, é preciso que apenas este subsista e se constitua como mundo da mediação.

Ora tal como os legava a antiga tradição — quer fosse a de Chrétien e seus continuadores, quer a de Robert Boron, quer a de Wolfram —, esses dois mundos não se opunham um ao outro como o aqui-em-baixo e o além, mas sim como dois aspectos, que umas vezes se distinguem e outras se confundem, do mundo do além. Por consequência, em Wagner, imagens alternativas tornam-se imagens simultâneas, mas diametralmente opostas uma à outra.

Então, em que se opõem elas? Já demos a resposta quando evidenciámos a relação que prevalece entre os mitos de tipo edipiano e os de tipo percevalista. Uns e outros, dissemos, ilustram as duas soluções complementares que os homens deram ao problema da comunicação, partindo de duas hipóteses: a de uma comunicação excessiva, demasiado directa, demasiado rápida e adquirindo por isso uma virulência fatal; e a de uma comunicação demasiado lenta, senão mesmo interrompida, que provoca a inércia e a esterilidade. Esta síntese de mitos universais que não se pensou em reconciliar, foi antecipada pelo gênio de Wagner de um bom século. Que o mundo de Klingsor seja um mundo edipiano, já transparece no clima quase incestuoso em que se desenrola o encontro entre Parsifal e Kundry: é indentificando-se com a mãe dele que Kundry espera seduzi-lo: «Com o primeiro beijo de tua mãe, recebe o primeiro beijo de amor» (*als Muttersegens let^ten Gruss — / der Liebe— ersten Kuss*). Ainda mais, ela convida Parsifal a estreitá-la como o seu pai Gamuret, outrora, a Herzeleide: «Aprende então a conhecer este amor que, outrora, quando o ardor de Herzeleide enlaçou Gamuret, o recobriu de um rio ardente» (*die Liebe lerne kennen / die Gamuret ums-*

chloss j ais Herzeleids Entbrennen j ihn sengend überfloss). O mundo de Klingsor é também o da comunicação acelerada: vê-se aí à distância graças a instrumentos mágicos. As Raparigas-Flores, em quem dois reinos naturais se conjugam, oferecem uma ilustração viva da luxúria e da luxuriância, de que o cromatismo da música exprime o calor malsão e acompanha os avanços. Finalmente, Kundry, ao mesmo tempo ela própria e outra, presente e passada, mãe e sedutora, sob o seu duplo aspecto de Jocasta e de Esfinge, encarna um enigma que apenas a Parsifal caberá resolver.

A este mundo de devassidão e comunicação sem freio, o de Amfortas opõe a imagem da comunicação gelada: mundo sobre o qual reina um monarca impotente, incapaz de preencher o seu cargo; em que plantas, animais e pessoas definham e que oferece em vão uma resposta preparada de antemão à pergunta que ninguém sequer sonha em lhe fazer. Entre estes dois mundos em que a mediação se anula, por excesso, num, e por defeito no outro (e de que o *riso* de Heródias perante os sofrimentos de Cristo, o *silêncio* dos visitantes do Graal perante os de Amfortas marcam os pólos), o problema, formulado em termos mitológicos, consistiria em instaurar um equilíbrio. Para o alcançar, é necessário, sem dúvida, como Parsifal, ter ido a um e dele ter saído, ter sido excluído do outro e nele reentrar. Mas é sobretudo necessário — e é este o contributo de Wagner para a mitologia universal — conhecer e não conhecer, ou seja, saber-se o que se ignora, «*Durch Mitleid wissend*»: não por um acto de comunicação, mas sim por um impulso de piedade, que fornece uma saída para o dilema em que o seu intelectualismo, por longo tempo desconhecido, se arriscava a aprisionar o pensamento mítico.

OBRAS CITADAS

ARMSTRONG, E. C. and ai., eds.:

- 1937 *The Medieval French Roman d'Alexandre*, vol. I, edited by Milan S. La Du; vol. II, edited by E. C. Armstrong & ai. (Elliott Monographs in the Romance Languages and Literature, 36-37), Princeton-Paris.

LA DU, M. S.; ver Armstrong, vol. I.

MEYER, P.:

1886 *Alexandre Le Grand dans la littérature française*
âge, 2 voJs., Paris.

MICHELANT, H.-V.:

1864 *Li romans d'Alexandre par Lambert li Tors et Alexandre*
de Bernay, nach Handschriften der koeniglicher Büchersammlung
zu Paris (Bibliothek des literarischen Verains in, Stutt-
gart, 3), Stuttgart.

WEISSMAN, H.:

1850 *Alexander, Gedicht des zuelfften Jahrhunderts vom Pfaffen*
Lamprecht, 2 vols., Frankfurt ana Main.

NOTA SOBRE A TETRALOGIA

Em 1978, apareceu, sob o título *Myth and Meaning* e sob os auspícios da Toronto University Press, uma série de cinco entrevistas radiofônicas que eu tive a imprudência ou a fraqueza de dar em inglês, no quadro das *Massey Lectures* da Canadian Broadcasting Corporation. Tendo então dado mais uma vez prova cabal do meu inglês desajeitado, sabendo-me pouco capaz de o melhorar depois, desgostoso como eu próprio estava com as minhas gravações em francês, olhei para a transcrição com olhos distraídos. Infelizmente, a propósito de Wagner, cometi um lapso (Hagen em vez de Gunther, p. 49) que deitava todo o meu raciocínio por terra e que fico a dever ao professor J.-J. Nattiez o ter-mo apontado mais tarde.

O capítulo precedente incide essencialmente sobre Wagner. Tenho agora uma ocasião de corrigir esse erro e, acima de tudo, de explicar o que queria dizer com meios menos diminutos do que os de então, pela fadiga e tensão nervosa que se experimenta ao discorrer numa língua estrangeira e enquanto um gravador enrola imperturbavelmente a sua fita.

Queria ilustrar com um exemplo a maneira como a música ocidental dos séculos xviii e xix, assumindo as funções do mito, recorre a procedimentos análogos para realizar as

mesmas operações, fenómeno que encontra, como se sabe, a sua máxima expressão em Wagner. É evidente que para analisar as transformações de um motivo, ater-me-ei somente ao aspecto semântico. Outros, mais competentes, poderão descrever e analisar as transformações de ordem melódica, tonal, rítmica ou harmônica que enriquecem o conjunto com dimensões suplementares.

Na tetralogia, o motivo chamado «Renúncia ao amor» surge umas vinte vezes. Deixarei de lado os casos em que o motivo diz exactamente o que quer dizer no momento em que os acontecimentos se produzem, quando estes são objecto de uma recordação, ou então ainda em circunstâncias novas mas que se podem pôr ao lado, sem ambigüidade, dos primeiros (como quando Wotan renuncia, em *A Valquíria*, à sua ternura paternal em relação a Siegmund, depois ao amor filial com que o rodeava a Brunnhilde).

Nem todos os casos são assim tão claros. Existem outros em que a repetição do motivo faz surgir entre episódios diferentes da história, e cujo parentesco não é evidente, relações escondidas de paralelismo ou de oposição que, no entanto, subentendem a intriga.

É o que se passa com *O Ouro do Reno*. Sem as duas primeiras reaparições do motivo na segunda cena, poderíamos ficar a desconhecer que a acção tem por eixo central não uma, mas duas renúncias ao amor que são rigorosamente semelhantes. Alberich renuncia ao amor para se tornar dono do ouro; por seu lado, Wotan renuncia (ou finge renunciar; voltarei ao assunto) a Freia, deusa que está encarregada do amor, para obter o Walhall, como o ouro instrumento do poder: Fricka critica-lho amargamente. Estes dois actos de renúncia, que são também contratos de permuta, pertencem a conjuntos de transformações de que o regresso do motivo assinala a estrutura invariante, embora neste estágio, cada um deles não sendo apercebido senão por e através de um único estado.

Alberich renuncia ao amor completo, que não pode obter «pela força», mas separa dele o prazer físico que poderá satisfazer «por artimanha»: ele prevê deste modo, e conseguiu-lo-á na terceira cena, que virá a seduzir Grimhilde com o

ouro como engodo. Se o amor completo forma um todo, Alberich não abandona senão uma parte dele: a sua renúncia é da ordem da sinédoque. Inversamente Wotan renuncia, não às realidades do amor (ele gaba-se diante de Fricka das suas aventuras), mas sim à sua figura metafórica representada por Freia, consoante os mitos nórdicos patrona do apetite carnal e da sensualidade; ou seja, precisamente o aspecto do amor carnal a que Alberich não renuncia. E se Alberich se reserva esta parte, a única que pode obter por artimanha, é também por artimanha que Wotan a ela renuncia, uma vez que, malgrado as suas promessas, não tem a intenção de entregar Freia aos gigantes.

Da mesma forma, no acto II, cena II, de *A. Valquíria*, o regresso do motivo musical sublinha que existe uma relação de correlação e oposição entre o falhanço de Wotan, que se entregou ao amor para produzir um ser livre, e o sucesso de Alberich, que, com uma união sem amor, produziu um ser subserviente à sua vontade. Siegmund e Hagen aparecem assim simétricos e inversos um do outro. Daí decorre uma consequência capital. De facto Siegmund prefigura Siegfried como uma tentativa falhada e Hagen tem junto de si —senão ensaio falhado, pelo menos pálido reflexo — Gunther, o insóniaco, aquele que se deixa conduzir passivamente e jamais vai só até ao fim dos seus projectos. Ou seja, no total, dois conjuntos de três elementos: de um lado, Wotan, Siegmund, Siegfried; do outro, Alberich, Hagen, Gunther.

Ora sabe-se que desde o princípio de *Siegfried* (acto I, cena II), que Wotan, como *Licht-Alberich*, e Alberich, como *Schwarz-Alberich*, correspondem um ao outro. Acabámos de ver que o mesmo se passa com Siegmund, filho defeituoso de Wotan, e Hagen, filho perfeito de Alberich. Assim, é necessário que os dois elementos restantes, representados por Siegfried e Gunther, se correspondam também, aplicação que O *Crepúsculo* porá em prática.

Mas, ao repetir-se, o motivo não se limita a tornar perceptíveis dois sistemas de correspondências: ele convida a pô-los também em paralelismo e a atingir um nível de significação mais profundo, do qual derivem as significações parciais que cada sistema revelava por sua conta. O problema

posto pelo *O Ouro do Reno*, e que as três jornadas procuraram resolver, é o do conflito entre exigências contraditórias, constitutivas da ordem social, que, em qualquer comunicado concebível, proíbem receber sem dar. O espírito das leis, tal como Wotan as grava sobre a sua lança, é de que até entre os deuses e com muito maior razão entre os homens, jamais se tem algo por nada.

Era preciso que um contraponto entre o poema e a música tornasse esta formulação explícita. Senão, como compreenderíamos que Siegmund arrancasse a espada da árvore e conquistasse o amor de Sieglinde sobre o tema da renúncia? Neste momento, o mais dramático de todos, parece que a acção desmente a mensagem que o tema musical tinha por função exprimir: através do artifício de Wotan, Siegmund possuirá ao mesmo tempo o poder e o amor (como no segundo cenário concebido por Wotan e também votado ao fracasso, Siegfried obterá ao mesmo tempo o poder do anel e o amor de Brunnhilde). Mas é precisamente o regresso ameaçador do motivo que intervém para contradizer o acontecimento que se desenrola; por detrás do triunfo aparente, ele revela o desenlace fatal. Como que para melhor sublinhar a contradição, na boca de Siegmund acotovelam-se as antíteses e os contrastes: *Minne/ Liebe, Heiligiste/ Not, sehnnendejsehrende, Tat/ Tod...* Estas oscilações semânticas e fonéticas atestam somente que mesmo quando se crê ter as duas coisas, elas não podem ser conservadas ao mesmo tempo, o que constitui o elemento invariante de todo este relato.

Se esta interpretação, à qual, com todos os seus regressos, o tema musical serviu de fio condutor é exacta, duas conseqüências resultam dela.

Primeiro, uma relação de homologia se destaca entre vários «tesouros», que é necessário arrancar aos seus guardiões, autores ou detentores, e que são instrumentos de poder a diversos títulos: o ouro com que será forjado o anel, o Walhall em que os deuses reúnem um exército de combatentes ao seu serviço, a espada; e a própria Brunnhilde, dotada de um poder do qual, como ela explica no acto II, cena v, de *O Crepúsculo*, se desfez em benefício de Siegfried. Donde resulta que o ciclo não poderá encerrar-se senão por meio

da identificação, na cena final, do primeiro termo e do último: o anel e Brunnhilde chegarão juntos ao fim que lhes está reservado.

Em segundo lugar, se o problema central da tetralogia é o da permuta e sua lei, tanto mais inelutável quanto se impõe aos deuses antes mesmo de se impor aos homens, pode esperar-se encontrar esta formulada também no código do parentesco e do casamento graças ao qual se articulam a natureza e a cultura e que dita as regras ao estado de sociedade. Respectivamente irmão e irmã, para mais gêmeos, Siegmund e Sieglinde unem-se num incesto. Formam também um par de germanos em correlação e oposição com um outro: o que é formado por Gunther e Guntrune, também eles irmão e irmã, mas de vocação exógama: todo o seu problema consiste em encontrar algures com quem se casarem. Não é concerteza por acaso que o nome de Guttrune [«boa runa» (1), salienta o próprio Siegfried] pode traduzir-se livremente como «a boa lei».

Mais embaraçosa surge à primeira vista a união de Siegfried com Brunnhilde, devido ao seu laço de parentesco (ela é meia-irmã dos pais dele), mas os interessados não se iludem quanto a ele: desde as suas primeiras palavras, Brunnhilde instala-se na posição de «supermãe» (como se diz um super-homem). Ela, disse, velou sobre Siegfried até mesmo antes de ele ser concebido, protegeu-o desde antes do seu nascimento. Quanto a Siegfried, desde que descobriu Brunnhilde não deixou de pensar na mãe e até chega a pensar tê-la encontrado nela. Doravante, entre a endogamia e a exogamia, entre o poder e o amor, nadar-se-á em plena confusão: confusão essa que ilustra a intriga esquisita e aparentemente incoerente de *O Crepúsculo*. Salvo erro, o tema da renúncia, ausente de *Siegfried*, não volta a aparecer senão uma vez no *O Crepúsculo*, quando Brunnhilde, aquando do seu diálogo com Waltraute, se recusa a trocar o anel pela saudação do Walhall, o que é o

(1) *Runa* é o nome dado a antiquíssimos caracteres nórdicos e, por extensão, aos dizeres constantes em simbólicas tábuas de leis. (*N. do T.*)

contrário do que Wotan fizera no princípio da tetralogia. Mas, então, Wotan unicamente via no anel o instrumento do poder, enquanto que para Brunnhilde ele era um penhor de amor. Esse anel de que ninguém, excepto Hagen, compreende a natureza e que, até ali, circulava entre os representantes de todos os estádios cósmicos: das raparigas do Reno (água) a Alberich (mundo subterrâneo), de Alberich a Wotan (céu), de Wotan aos gigantes (terra), caído nas mãos de Siegfried não vai mais do que, se assim o posso dizer, circular entre ele e Brunnhilde: ele dá-o a ela, retoma-lho, ela recupera-o. Ora sair da endogamia e do incesto teria sido restituir o anel ao Reno (o que ninguém queria fazer) *e também* entregar Brunnhilde a um Gunther qualquer. Ao ceder aos rogos de Brunnhilde, Wotan comete, paradoxalmente, o mesmo erro que o obrigara a ceder às exigências de Fricka: pois o círculo de chamas em que ele encerra a Valquíria, franqueável apenas por Siegfried, é também o círculo do incesto. Igualmente neste sentido, Gunther e Siegfried representam soluções alternativas para o mesmo problema.

Para estas confusões em série que se agravam ao juntarem-se umas às outras, não há outra saída senão um desmoronamento cósmico. O tesouro arrancado à água regressará à água, o que foi arrancado ao fogo retornará ao fogo, os dois elementos unir-se-ão em cena. No total, nada se terá passado, uma vez que a tetralogia terá tentado em vão conciliações impossíveis entre termos que uma lei mais do que humana impõe que sejam mantidos separados. Esta demonstração cumprida, a história humana poderá verdadeiramente começar e, tomando o lugar da saga divina, ela consagrará o sucesso da troca suprema do mundo da necessidade pelo da contingência, ao qual Wotan, não podendo instituir o gozo sem partilha nem num, nem no outro, acabou finalmente por se resignar.

COACÇÃO E LIBERDADE

«Nada nos pode consolar, assim que pensamos melhor nisso.»

PASCAL, *Pensées*, Paris, Lemerre, 1877,
I: 50.

CAPÍTULO XVIII

UMA PINTURA MEDITATIVA

Ao insistir, na conclusão de um livro recente (*L'Homme Nu*, 1971 :559-563), sobre a passividade e a receptividade do *autor* — cujo espírito, quando trabalha, serve de local anônimo em que se organiza aquilo a que já se não pode chamar senão «as coisas» vindas de algures; de forma que, excluído de fio a pavio pela sua obra, o Eu surge mais como o executante —, eu nada mais fazia do que retomar, sem que no entanto disso tivesse consciência, uma idéia fortemente expressa por Max Ernst. Desde 1934, com efeito, que ele denunciava aquilo a que chamava «o poder criador do artista». O autor, prosseguia, tem só um papel passivo no mecanismo da criação poética e pode assistir como espectador ao nascimento daquilo a que outros chamarão a sua obra: na verdade, simples exibição de «descobertas não falsificadas», emanadas de uma reserva inesgotável de imagens enterradas no subconsciente.

Este encontro dá-me que reflectir quanto às razões profundas que, entre todas as formas modernas da pintura, me atraem particularmente na direcção das que Max Ernst lhe deu. Não existirá uma analogia indubitável entre o que, muito depois dele, tentei fazer nos seus livros e a intenção que ele sempre atribuiu à pintura? Como os quadros e as colagens

de Marx Ernst, o meu trabalho consagrado à mitologia foi elaborado através de levantamentos feitos exteriormente: neste caso, os próprios mitos, recortados como outras tantas imagens dos velhos livros em que os encontrei, deixados depois livres de se disporem ao longo das páginas, segundo arranjos comandados pela maneira como eles se pensam em mim, muito mais do que determinados por mim consciente e deliberadamente. O método estruturalista procede, como se sabe, pela evidenciação e exploração sistemática das oposições binárias prevalentes entre elementos fornecidos pela observação, fonemas dos lingüistas ou mitemas dos etnólogos. Não tem qualquer problema em se reconhecer na fórmula enunciada por Max Ernst em 1934 e em que ele preconiza «a reunião de dois (ou vários) elementos de natureza aparentemente oposta, sobre um plano de natureza oposta à sua», isto é, um duplo jogo de oposição e correlação, por um lado entre uma figura complexa e o fundo sobre o qual ela se delinha, por outro lado entre os elementos constitutivos da própria figura.

Parece então significativo que Max Ernst tenha escolhido ilustrar o seu preceito com o famoso «encontro fortuito em cima de uma mesa de anatomia de uma máquina de coser com um guarda-chuva», pois quem não vê que esta cena deve a sua celebridade ao facto de reunir três objectos cujo encontro, contrariamente às palavras do poeta, não é de forma alguma fortuito, salvo no que respeita à experiência vulgar, a sua estranheza recíproca resultando sobretudo da aparência, como Marx Ernst teve o cuidado de nos advertir? Não seria ,escandaloso encontrar objectos manufacturados sobre uma mesa de anatomia, em lugar dos organismos vivos ou mortos que ela está normalmente destinada a receber, se esta substituição inesperada de seres da natureza por obras de cultura não subentendesse um secreto convite: a presença simultânea, sobre este gênero particular de mesa, desses dois objectos insólitos —mas que também ficam doentes e que por vezes se torna necessário reparar — obriga a dissipar a incongruência da sua reunião, precisamente pela sua própria *dissecação* e pela dissecação da sua relação mútua.

A associação dos dois engenhos sugere, primeiro, que eles são igualmente denominados segundo o seu destino instrumental: um «à coudre» («de coser») e o outro «à pluie» («de chuva»). Falso paralelismo, sem dúvida, uma vez que o segundo *a* de «parapluie» (chapéu de chuva) não é preposição, mas sim parte integrante de um morfema, o qual, no entanto, fornece uma pista de todo um sistema em que as semelhanças e as diferenças correspondem umas às outras: a máquina é feita *para* coser, o outro engenho é *contra* a chuva; a primeira age sobre a matéria e transforma-a, o segundo opõe-lhe uma resistência passiva. Uma e outro são providos de uma ponta, no caso do chapéu de chuva para garantir a sua protecção ou rematando, como um ornamento, uma cúpula molemente arredondada, doce, elástica ao toque; no caso da máquina de coser, ponta aguçada e agressiva colocada na extremidade inferior de um braço anguloso, no sítio em que ele se inclina para baixo. A máquina de coser apresenta um arranjo ordenado de peças sólidas, das quais a mais dura, a agulha, tem como função trespassar o tecido; pelo contrário, o chapéu de chuva está guarnecido de um tecido que não se deixa trespassar pelas partículas líquidas em desordem: a chuva.

Sem solução concebível à primeira vista, a equação

$$\frac{\text{Máquina de coser} + \text{chapéu de chuva}}{\text{Mesa de anatomia}} = \text{I}$$

recebe uma quando a reunião inesperada de dois objectos se torna fortemente motivada pelo facto de eles próprios estarem relacionados com um terceiro; porque este fornece a chave que permite analisar o seu conceito. De totalmente distintos, os dois primeiros transformam-se então em metáforas inversas um do outro, cuja intuição faz nascer, para seguirmos mais uma vez o texto de Max Ernst, «a alegria que se sente com toda a metamorfose bem sucedida ... (e que responde) à secular necessidade do intelecto».

Desta necessidade precisa também Max Ernst a natureza, ao antecipar, desta vez, reflexões de Merleau-Ponty; porque ambos situam os êxitos da pintura quando esta transgride a fronteira entre o mundo exterior e o mundo interior e dá

acesso a esta zona intermediária — o *mundus imaginalis* da antiga filosofia iraniana tal como foi descrito por Henry Corbin — onde, escreve Max Ernst, «o artista evolui livremente, intrepidamente, com toda a espontaneidade», revelando-se a comissura então mais real do que as duas partes, física e psíquica, comissura que a tradição filosófica e o bom senso banal aplicavam apenas para unir.

Mas, em Max Ernst, esta liberdade e esta espontaneidade representam estados que o artista deve começar por conquistar: num texto de 1933, ele definiu os processos que utiliza, esfregadelas e raspagens (1), como possíveis «meios para forçar a inspiração» e para «virem em auxílio das minhas faculdades meditativas». Pacientemente concebidos e longamente trabalhados, muitas vezes retomados para eliminar e tornar transparentes pinceladas da pintura, os seus quadros, como as suas colagens, raramente resultam do puro impulso lírico que projecta sobre a tela linhas e cores num gesto tão rápido que, com ínfimas variações, pode ser repetido vezes sem conta no decurso do mesmo dia de trabalho. Na arte de Max Ernst, a pintura permanece, no essencial, aquilo que foi durante a Idade Média e o Renascimento até ao século XIX e de onde ela retira toda a sua nobreza: um escrupuloso trabalho preparado por um tempo de reflexão, de exercício e de dúvida. Com razão ou sem ela, imaginamos este pintor sujeitado a angústias comparáveis àquelas que experimentava Ingres antes de iniciar certos retratos. Nota-se um ar de família entre o hipogrifo de «Rogério libertando Angélica» e a criatura raivosa e espezinhadora que Max Ernst, que a concebeu em 1937, denominou por antífrase «O Anjo do Lar». Ingres — que não figura no número dos «preferidos» de que Ernst fez a lista, em 1941 — não dizia, também, que era preciso saber pensar longamente um quadro para a seguir se poder executá-lo «com calor e de uma só vez», o que conduz à liberdade e à espontaneidade de que fala o outro pintor?

Este parentesco longínquo e indirecto com Ingres não é tão aparente, em meu entender, no retrato de Dominique

(1) «Frottages» e «grattages» no original. (*N.do T.*)

de Ménil ou no grafismo tão rígido e dominado de «No interior da vista», de «A Família está na origem da família», ou da «Bela jardineira» (a qual, no entanto, já inspirara a Gaëtan Picon a mesma abordagem), como nas grandes composições de que os anos de 1955 a 1965 fornecem vários exemplos: de uma pureza ingrista transposta num registo quase abstracto, onde cintilam como no infinito formas cristalinas ou fibrosas desenhadas e pintadas com um extremo rigor e cuja graça misteriosa convida o espectador a não se sabe que sonho metafísico. Surpreendente fase da evolução de um pintor que testemunha noutros sítios um poderoso sentimento da natureza, através de imaginárias paisagens revelando cidadelas longínquas ou florestas que parecem prestes a proliferar para fora da tela, amontoados pedregosos e cores minerais animadas de olhos, de espumas e de insectos: quadros de que a matéria forte e a feitura apurada sugerem outras afinidades, com Gustave Moreau, Gustave Doré e John Martin; mais longe no espaço, com os escultores índios da costa noroeste do Pacífico, e mais longe no tempo, com Dürer. Entre estas duas manifestações extremas do seu gênio, seria necessário situar muitas outras; mas talvez, a meia distância, as pinturas com que ele decorou a casa de Éluard: enunciações lacônicas de símbolos que se diria perdidos como os dos frescos hopi do sítio de Awatowi, ou de qualquer outra civilização tão sábia e enigmática como a do Egipto vista pelos gregos de uma época tardia e como aquela também já desaparecida; mas símbolos que se mantêm presentes para nós não só pela composição gráfica, como também pela atribuição a cada um deles de cores raras, finas e preciosas, cuja escolha e relações parecem carregadas de sentido.

Porque se o som e o sentido representam, e Saussure ensinou-nos isso, as duas metades indissociáveis da expressão linguística, a obra de Max Ernst fala inumeráveis línguas, cujo discurso se exprime de cada vez através do efeito de uma solidariedade inquebrantável entre o suporte escolhido e as técnicas de execução — que sabem munir-se de todos os recursos do «bricolage» —, a disposição dos volumes, das linhas, dos valores e das cores, a textura pictórica e o próprio tema ... Como Goethe dizia deste mundo vegetal em que

Max Ernst gosta de se inspirar e que tão bem sabe compreender, nele ainda mais do que noutros, todos os aspectos sob os quais se pode encarar o quadro formam um coro, cujo canto «guia na direcção de uma lei escondida».

OBRAS CITADAS

Cahiers d'Art, número consagrado a Max Ernst, Paris, 1937.

ERNST, MAX:

1934 «Qu'est-ce que le surréalisme?», *Le Petit Journal des grandes expositions*, Paris, 2 de Abril-31 de Maio de 1971.

CAPÍTULO XIX

A UMA JOVEM PINTORA

Para fazer um pintor, é precisa muita ciência e muita frescura. Os impressionistas tinham ainda aprendido a pintar, mas faziam quanto podiam para o esquecer; sem o conseguirem, graças a Deus, mas conseguindo convencer uma nuvem de epígonos de que o saber era inútil, que bastaria largar as rédeas à espontaneidade e consoante uma fórmula que conheceu uma desastrosa celebridade, de «pintar como o pássaro canta».

Que, a despeito das obras maravilhosas que produziu, o impressionismo levava a um impasse, a brevidade da sua primeira fase atesta-o, bem como a reforma em que se gastaram Gauguin e Seurat. Mas se eles foram, também eles, grandes pintores (sobretudo Seurat), o impressionismo, muito próximo, tinha ainda sobre eles demasiado ascendente para que lhes ocorresse a idéia muito simples de procurar a solução num humilde regresso às servidões do ofício (1). Assim, ambos fizeram pontaria para muito longe do alvo: alguém da pintura em Seurat e, em Gauguin, além dela. Nem as teorias físicas, hoje ultrapassadas, em que Seurat quis enraizar a

(1) «Métier» no original. (*N. do T.*)

sua arte, nem o misticismo confuso a que Gauguin tentou pendurar a sua podiam ajudar duravelmente uma pintura desorientada a encontrar o seu caminho.

Era tudo isto inevitável? Fica-se confundido ao ler, ainda agora, que, com a invenção da fotografia, a pintura naturalista recebeu o seu golpe de morte. Como o compreendeu profundamente Da Vinci, a arte tem como primeiro papel fazer a triagem e ordenar as informações profusas emitidas pelo mundo exterior e que a todo o momento investem os órgãos dos sentidos. Ao omitir umas, amplificando ou atenuando outras, modulando aquelas que retém, o pintor introduz nesta multidão de informações uma coerência, em que se reconhece o estilo. Poderá dizer-se que o fotógrafo faz o mesmo? Isso seria não ver que as coerções físicas e mecânicas do aparelho, as químicas da superfície sensível, as possibilidades de que dispõe o operador na escolha do tema, o ângulo da tomada de vistas e da iluminação, não lhe deixam senão uma liberdade muito restrita, em comparação com aquela, praticamente sem limites de que gozam o olho, a mão, o espírito servido por estes prodigiosos instrumentos.

O impressionismo demitiu-se demasiado depressa ao aceitar que a pintura teria como única ambição tomar posse daquilo a que os teóricos da época chamaram a fisionomia das coisas, ou seja, a sua consideração subjectiva, por oposição a uma consideração objectiva que visa apreender a sua natureza. Consideramos subjectivamente medas de feno quando nos entregamos a passar para uma série de telas as impressões momentâneas que elas provocam no olhar do pintor a esta ou aquela hora do dia e sob esta ou aquela luz; mas renunciamos no mesmo momento a fazer o espectador discernir intuitivamente o que é, em si mesma, uma meda de feno. Os pintores anteriores também se atribuíram as mesmas tarefas; eles não se cansavam de executar um drapeado para representar, de alguma maneira do interior, os inumeráveis modos como um tecido cai, conforme seja de lã ou de seda, de cotim, de droguete, de setim ou de tafetá; conforme ele esteja pendurado directamente sobre o corpo ou haja uma roupa interior a sustentá-lo, conforme seja cortado a fio direito ou em viés ... Num caso, liga-se às aparências variadas de coisas que são

sempre as mesmas, no outro à realidade objectiva de coisas diferentes. Uma complacência do homem para com a sua percepção opõe-se a uma atitude de deferência, senão de humildade, perante a inesgotável riqueza do mundo.

Num outro registo e num outro plano, a passagem, por intermédio de Cézanne, do impressionismo para o cubismo repete a aventura de Seurat e de Gauguin. Porque seria tão ridículo explicar o cubismo pelas geometrias não-euclidianas e a teoria da relatividade, como o impressionismo pela física das cores e pela invenção da fotografia. Nem um nem o outro se ficaram a dever a causas externas; em contrapartida, uma relação interna liga-os. Apesar dos seus diferendos com o impressionismo, Seurat continua a empurrar o quadro para aquém da natureza: entre as próprias coisas e a maneira como elas agem sobre a retina do pintor ou do espectador. Para escapar ao impasse impressionista, o cubismo pretende situar-se para além da natureza, mas, a pretexto de repor a pintura no seu lugar, ele desequilibra-a de outra maneira; e ainda que tenha produzido algumas obras-primas, tal como o impressionismo não conseguiria perdurar. O que o impressionismo pretendeu ser perante o instante ao procurar fixar o tempo em suspenso, o cubismo pretendeu sê-lo face a um tempo parado. Não que, como já foi dito, o pintor tenha dos objectos uma visão sucessiva: o cubismo procura dar uma visão intemporal; mas, ao renunciar à perspectiva, ele recoloca o espectador na duração.

Era querer fazer demais. Porque visa além da pintura e porque, como Gauguin (numa ordem completamente diferente, deve dizer-se), se impõe ambições desmesuradas, tanto na sua analítica como na sua fase sintética, também o cubismo «falha o objecto». A ponto de o quadro que, na origem e por um efeito de choque, surgia como o instrumento de uma revelação metafísica, caia hoje na classe de composição decorativa e que toca sobretudo por ilustrar o gosto de uma época. É irónico verificar que isto é sobremaneira verdade em Juan Gris, o mais filósofo dos cubistas; mas é-o também em Braque e Picasso. Nem falaremos dos outros.

Onde estamos nós hoje em dia? Uma multidão de pintores obstina-se a repetir a estratégia dos seus antecessores, agra-

vando progressivamente os seus vícios. Muito mais do que reconstituir laboriosamente um saber, eles orgulham-se de visarem sempre mais longe que os que os precederam; como estes, atiram em direcções diametralmente opostas. Uns querem ir ainda mais aquém da natureza do que o impressionismo. Acabam por dissolver o pouco que restava da figuração após Monet e entregam-se a um jogo não representativo de formas e de cores que já nem sequer exprimem a reacção subjectiva do pintor a um espectáculo, mas sim um pretenso lirismo de que o indivíduo é a única fonte.

Outros tomam a direcção inversa e vão ainda mais além da natureza do que o cubismo. Esta já curto-circuitara a natureza ao virar costas à paisagem e ao escolher os seus modelos preferidos entre as obras da cultura. Ultrapassam, por assim dizer, o cubismo pelo seu desdém pelos objectos e acessórios ainda impregnados de uma certa poesia; pedem às produções mais sórdidas da cultura que lhes forneça os modelos, que permanecem tão estranhos à inspiração dos pintores que, para se rejuvenescer a pintura, crêem eles, já nem sequer é útil interpretá-los: contentam-se em copiá-los de uma maneira que gostariam servil e que não chega a sê-lo por insuficiência de ofício.

Marx disse que a história se repete caricaturando-se a si própria. A afirmação aplica-se perfeitamente à história da pintura desde há um século. Ela tem andado de crise em crise e, se exceptuarmos brilhantes sucessos individuais, poderemos dizer que cada etapa da pintura reproduziu, sob uma forma cada vez mais excessiva, os desvios imputáveis à que a precedeu imediatamente.

De uma maneira profética, Baudelaire saudou em Manet «o primeiro da decrepitude da sua arte». Que pode então fazer um jovem pintor para escapar ao desespero em que o mergulha tudo o que veio depois? Anita Albus parece-me ser actualmente um dos poucos que propõem uma resposta a esta pergunta. Porque, para reencontrar a parte de pintar, necessário se torna, primeiro, convencer-se de que, como escreveu Alois Riegl num texto não menos profético do que

o de Baudelaire, ainda que não tivesse no espírito do seu autor o sentido preciso que a sucessão dos acontecimentos incita a dar-lhe: «A idade de ouro das artes plásticas terminou desde o início dos tempos modernos; a ilusão do Renascimento foi a sua última centelha, ao mesmo tempo que um adeus.» (2)

Não é a primeira vez que, perante uma situação julgada crítica, se decidiu voltar atrás e retomar a tarefa num ponto em que nada comprometia ainda o seu progresso: o exemplo dos pré-rafaelitas vem-nos imediatamente ao espírito. Tratando-se aqui de Anita Albus, é significativo que — e o nome adoptado por eles indica-o — os pré-rafaelitas tenham escolhido o seu ponto de partida num estado da arte italiana em que esta tinha recebido da pintura nórdica muito mais do que, através de Dürer, viria a retribuir-lhe, como o mostrou Panofsky; e que, na origem do movimento pré-rafaelita, se encontra uma influência alemã: a dos Nazarenos. Para garantir o regresso às disciplinas de base da pintura, intenção afirmada no princípio do século XIX entre os Alemães (mas não esqueçamos que, em Roma, os Nazarenos e Ingres manifestavam uma admiração recíproca) e pelo meio do século, a exemplo deles, entre os Ingleses, seria mesmo a tradição setentrional, nascida na Flandres no princípio do século XV, a que poderia ser mais eficaz; porque ela se caracteriza, afirma ainda Riegl, por «uma arte com uma finalidade de representação, profundamente arraigada no espírito dos povos germânicos» (3).

Por seu turno, Panofsky analisará o espírito particularizante do século XV nórdico, que «podia estender-se por dois domínios, ambos exteriores à natureza 'natural' ou 'nobre' exaltada por Goethe e, por esta razão, complementares: domínio do *realismo*, por um lado, e do *fantástico*, por outro; de um lado, a arte intimista do retrato e da pintura de gênero, da natureza morta e da paisagem; do outro lado, a arte visio-

(2) A. Riegl, *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Graz/Köln, 1966, 56.

(3) A. Riegl, *l. c.*, 118.

nária e fantasmagórica»; ou seja, dois domínios situados, «um, aquém da natureza 'natural', o outro para além dela» (4).

O que torna tão fascinante a arte de Anita Albus são esses reencontros quase miraculosos com uma tradição com duas faces, a qual, provavelmente e pelas razões que invoquei, só um pintor alemão poderia meter-se a restaurar. A partir do primeiro século do heraldismo, o bestiário alemão surge como o mais provido e o mais variado. É no Norte da Alemanha que os vegetais são mais frequentemente utilizados como objecto principal do escudo, de modo que existe uma oposição entre uma Europa céltica e germano-escandinava de heráldica nitidamente animalista e uma Europa latina, de heráldica mais linear (...), oposição que se mantém até à época moderna» (5). O próprio Riegl já notara que, na arte nórdica, entre o século XI e o século XIII, a vegetação local substituiu progressivamente a folhagem bizantina e sublinhara «a tendência fundamental de toda a arte germânica, orientada para a competição com a natureza orgânica» (6).

Como não pensar em Anita Albus e na atenção apaixonada para com todos os aspectos do real de que a sua arte é testemunha? Atenção essa feita de ternura por todos os seres vivos: quadrúpedes, pássaros, folhas e flores, servida por um escrúpulo de exactidão que rivaliza com o do naturalismo. Mas, como os seus antecessores de outrora, Anita Albus não se propõe copiar simplesmente estes modelos: ela aprofunda o conhecimento que deles temos, reencontrando, com o gesto da mão e o movimento do pincel, o impulso da criação natural.

Também não é de espantar o facto de, para além da tradição particular a que diz respeito, a arte de Anita Albus mostrar uma afinidade com empreendimentos que, sob outros céus, tiveram ambições comparáveis à sua: pôr a pintura ao serviço do conhecimento e fazer da emoção estética um efeito de coalescência, dada instantânea pela obra, das propriedades

(4) E. Panofsky, *Meaning in the Visual Art*, Doubleday & Co., Garden City, 1955, 6, 265-271.

(5) M. Pastoureau, *Traité d'Héraldique*, Picard, Paris, 1979, 134, 136, 158.

(6) A. Riegl, *l. c.*, 50, 108.

sensíveis das coisas e das suas propriedades inteligíveis. Tanto quanto à tradição nórdica, a arte de Anita Albus assemelha-se à de um pintor de pássaros, de insectos, de conchas e de flores excepcional entre todos, refiro-me a Utamaro, de quem o seu mestre, Sekyen, dizia, em posfácio ao *Yehon Mushi erabi* «Insectos escolhidos»: «Conceber pelo espírito imagens de coisas vivas e transferi-las para o papel, eis a verdadeira arte pictórica. Ao pintar estes insectos, o meu aluno Utamaro produziu imagens que saíram directamente do seu coração. Recordo-me como, ainda criança, ele tomou o hábito de observar os mais ínfimos pormenores das criaturas vivas e reparei muitas vezes a que ponto ele se absorvia ao brincar com uma libélula presa a um fio, ou com um grilo pousado na palma da sua mão...» (7) Anita Albus teria o seu lugar neste quadro, o qual, ponderando bem, não deveria parecer assim tão exótico. Vasari apenas antecipava Sekyen quando definia o desenho como um «conhecimento intelectual». E se a nossa visão da estampa japonesa não permanecesse contaminada pelos contra-sensos do impressionismo, sem dúvida que seríamos mais sensíveis ao parentesco da arte dos *ukyo-e*, «imagens do mundo flutuante», com a perseguição, tipicamente germânica, segundo Riegl, daquilo a que este chamou «o fortuito» e «o efêmero». Não deixemos de notar, para evitar um equívoco: trata-se aqui de um fortuito e de um efêmero, não por acidente, como aqueles que os impressionistas quisessem captar, mas por natureza ou finalidade à maneira de Jan van Eyck. Isto é igualmente verdadeiro para os Japoneses: pois se Hokusai — o mais «chinês», talvez, dos pintores japoneses do seu tempo — quis representar o Fuji em luzes diferentes, evitou fundir num conjunto a montanha, as nuvens, o céu, e manteve a integridade física destes objectos.

Quando se submete com todas as suas forças ao real, o pintor não se faz imitador dela. Tiradas as imagens da natureza, ele conserva a liberdade de as dispor em arranjos imprevisíveis que enriquecem o nosso conhecimento das coisas ao

(7) L. Binyon and J. J. O'Brien. Sexton, *Japanese Colours Prints*, 2nd ed., Faber & Faber, London, 1960, 75.

fazer aperceber nelas novas relações. Anita Albus permanece fiel às lições dos iluminadores da Idade Média, que se compraziam em transmutar as formas e a inscrever «marotices» carregadas de sentido nas suas ornamentações marginais. Igualmente não se esquece das invenções alegóricas de Bosch, nem da sensibilidade divinatória com a qual, nos séculos xvi e xvii, Georg Hoefnagel, Georg Flegel, Marseus van Schrieck e Adrien Coorte se tornaram recriadores do real. Mais perto de nós, ela recorda-se também do rigor botânico de um Runge, posto pelo pintor ao serviço de uma filosofia natural; e do de um Kolbe, copiando com exactidão vegetais muito vulgares, dos quais aumentou e recompôs os elementos para construir florestas luxuriantes e fantásticas.

Oferecido à livre interpretação das crianças, o primeiro livro de Anita Albus, *Der Himmel ist mein Hut*, também se faz eco de temas mitológicos difundidos em regiões do Mundo muito diferentes. Mas não é certo que Anita Albus tivesse deles conhecimento; trata-os de uma maneira tão pessoal que não teríamos dificuldade em crer que os tenha reinventado. Assim, o motivo da «Primavera local», ilustrado por uma graciosa casinha que encerra nas suas paredes uma árvore cuja folhagem transborda pelas janelas e em cujas redondezas se funde a neve que cobre toda a região; o do orifício misterioso que dá acesso ao outro mundo, aqui representado por esse aparelho de *toilette* que, na nossa sociedade, desempenha mais do que qualquer outro o papel de mediador entre a natureza animal do homem e a cultura; o da montanha animada, evocado pelo olho que se distingue nas suas pregas rochosas, de olhar tanto mais ausente quanto abarca uma paisagem idílica, mas vazia de habitantes. Que um navio solitário possa ter encalhado no meio dos bosques, ou que uma locomotiva atravessasse a todo o vapor um val marinho e aí materialize uma população de peixes no feixe luminoso das suas lanternas (enquanto o seu fumo, aprisionado num elemento mais denso que o ar, nele tome o aspecto de um corpo viscoso), recorda ao americanista que os índios do Canadá, na costa do Pacífico, admitiam existirem, ao lado das «baleias do mar», as

«baleias da floresta». Ou então ainda, construindo desta vez uma mitologia a partir dos clichês da língua, e restituindo a estes a sua força expressiva original, Anita Albus faz ver um lago de águas plácidas: tão plácidas que continuam a reflectir intacta uma casa devorada por um incêndio...

Ao longo das páginas de *Der Garten der Lieder*, repete-se um enquadramento feito de faixas horizontais e verticais salpicadas de flores, frutos, pássaros, insectos e conchas. De composição e colorido requintados, estes motivos retiram uma força singular da precisão do detalhe e da sua fidelidade ao real. Mas é sobretudo nos medalhões colocados ao meio de cada faixa que Anita Albus dá a medida do seu virtuosismo e da sua imaginação poética. Estes medalhões, cujo diâmetro não excede, em alguns casos, os dez milímetros, foram todos executados pela artista no tamanho real; abrem-se como janelas em miniatura para cenas umas vezes patuscas, outras vezes estranhas e misteriosas, tratadas com realismo que encanta, pois a perfeição do trabalho torna ainda mais picante a singularidade dos temas.

Em *Eia Popeia*, Anita Albus, toma outro partido. Dá a maior atenção e cuidado à tipografia, que ornamenta com letrinhas e vinhetas a preencher os brancos no final de cada parágrafo, e destaca cada ilustração do texto. Sem relação com este e sem relação aparente entre si, as pranchas apresentam-se como pequenos quadros de cavalete, que valem cada um por si. Tão reduzido é o seu formato, tão requintada a sua execução, tão preciosas as cores que os ornamentam, que se hesita em classificar estas minúsculas obras-primas: tanto podem ser jóias como quadros. Num, uma mulher selvagem de corpo felpudo e uma imensa cabeleira frisada, saída de alguma cosmografia medieval, sonha, com o filho sobre os joelhos, à beira de um lago iluminado pelo luar. Num outro, um jovem pica-peixe, jóia dos nossos rios — e jamais representado, sem dúvida, com uma verdade tão grande — está pousado, com um peixe no bico, sobre um piche de estanho cujos reflexos untuosos contrastam com a cintilação das plumas, posta em relevo por um fundo negro que equilibra um pano branco de pregas e desfiados minuciosamente dados. Como nos escritórios dos antigos coleccionadores, um armário

de parede expõe uma acumulação de curiosidades heteróclitas e dissimula outras, provavelmente ainda mais estranhas e surpreendentes, atrás de uma cortina cujas pregas conservam o rasto da mão que acaba de a correr.

Por outro lado, cada quadro encerra à sua maneira um ou vários enigmas, umas vezes postos pelo próprio tema, outras pela propensão de Anita Albus para as citações pictoriais. Ela entrega-se-lhes de boa vontade, sem jamais revelar as suas fontes, menos, sem dúvida, por malícia para com o espectador do que para não alardear os seus encontros com obras que a tocaram intimamente. Assim, o luar sobre um lago, que serve de pano de fundo à capa de *Eia Vopeia*, reproduz o da *Fuga para o Egipto*, de Adam Elsheimer. E o bico do seio saindo por uma camisa de espuma, entrevisto através do rasgão numa página impressa, presta uma homenagem duplamente secreta a um retato de mulher de Palma il Vecchio.

Neste último quadro, onde Anita Albus pintou sabiamente as sombras feitas pelas dobras da folha — sobre um dos cantos da qual avança um delicado insectozinho —, a artista associa então aquilo a que eu me arriscaria a chamar um *trompe-mémoire* ao *trompe l'oeil*, do qual, em outros quadros, reaviva a tradição com um brio de que não se teria julgado um pintor vivo capaz. Um restitui a matéria e a textura de uma velha prova fotográfica sob um vidro estalado; outros arranjam entre diversos objectos encontros aparentemente tão arbitrários como esse, famoso e menos arbitrário do que parece, de um chapéu de chuva e de uma máquina de coser sobre uma mesa de anatomia.

Com efeito, a arte de Anita Albus não é somente impregnada de arcaísmo. Sopros contemporâneos a animam, em primeiro lugar o do surrealismo. O escrupuloso cuidado de exactidão tão manifesto em Anita Albus põe-na nos antípodas do hiper-realismo. Longe de copiar sem arte os dejectos da cultura, ela representa, em toda a sua frescura e em toda a sua sábia complexidade as criações mais requintadas da natureza. Em contrapartida, a sua fidelidade à tradição nórdica, empenhada em aliar o real e o fantástico, aproxima-a do surrealismo, ainda que ela nem sempre recorra às mesmas vias que ele para unir esses dois aspectos.

o surrealismo também sabia, quando necessário, inspirar-se no passado. Foi com Leonardo da Vinci que Max Ernst aprendeu a decifrar figuras misteriosas nas rachas de uma parede ou nas estrias de um sobrado degradado pela idade. Anita Albus inverte o método: em lugar de pedir a um objecto que seja outra coisa diferente daquilo que ele é, aplica-se com uma precisão minuciosa a dar a armação e o pregueado de um tecido, ou, precisamente, os veios e o grão de uma velha madeira. Nós vêmo-los então como já não sabíamos fazer, ou tínhamos esquecido que se podia vê-los. A surpresa, a impressão de estranheza vêm-nos de os apreender na sua verdade original, restituídos àquilo que Worringer teria chamado a sua <degalidade (*Gezetzlosigkeit*) orgânica» (8).

Tal como se desenvolveu desde há um século, a história da pintura contemporânea defronta um paradoxo. Rejeitou-se progressivamente o tema em benefício disso a que, com uma reveladora descrição, se chama hoje «o trabalho» do pintor; não se teria o atrevimento de falar de «ofício». Em contrapartida, é somente se se persistir em ver na pintura um meio de conhecimento: um conteúdo exterior ao «trabalho» do artista, que um saber artesanal herdado dos velhos mestres reencontrará a sua importância e conservará o seu lugar como objecto de estudo e de reflexão.

Feito de receitas, de fórmulas, de procedimentos, de exercício manual também, cuja aprendizagem teórica e prática exigia anos, este precioso saber está hoje desaparecido. Podemos temer que se passe com ele o que acontece com aquelas espécies animais que o homem, na sua cegueira, liquidou umas após outras. Mas, irremediável no caso das formas vivas, que seria preciso um poder divino para recriar, este aniquilamento talvez não o seja no caso dos saberes tradicionais. A arte de Anita Albus demonstra como poderia ressuscitar a pintura; com a condição, todavia, de nos convenceremos de que meses de trabalho não são demasiado tempo para pintar um quadrinho pequeno (ou mesmo um grande: Ingres gas-

(8) W. Worringer, *Ahstraktion und Einfühlung*, München, 1959, 96.

tava meses, por vezes anos, a pensar nos seus) se se conseguir finalmente chegar a fixar nele nem que seja uma parcela da verdade do mundo, no final de um paciente diálogo entre o modelo, as matérias-primas, as leis e as propriedades físicas ou químicas e o próprio artista, do que resultará uma obra que condense, de forma sensível, os termos de um pacto selado entre todas essas partes.

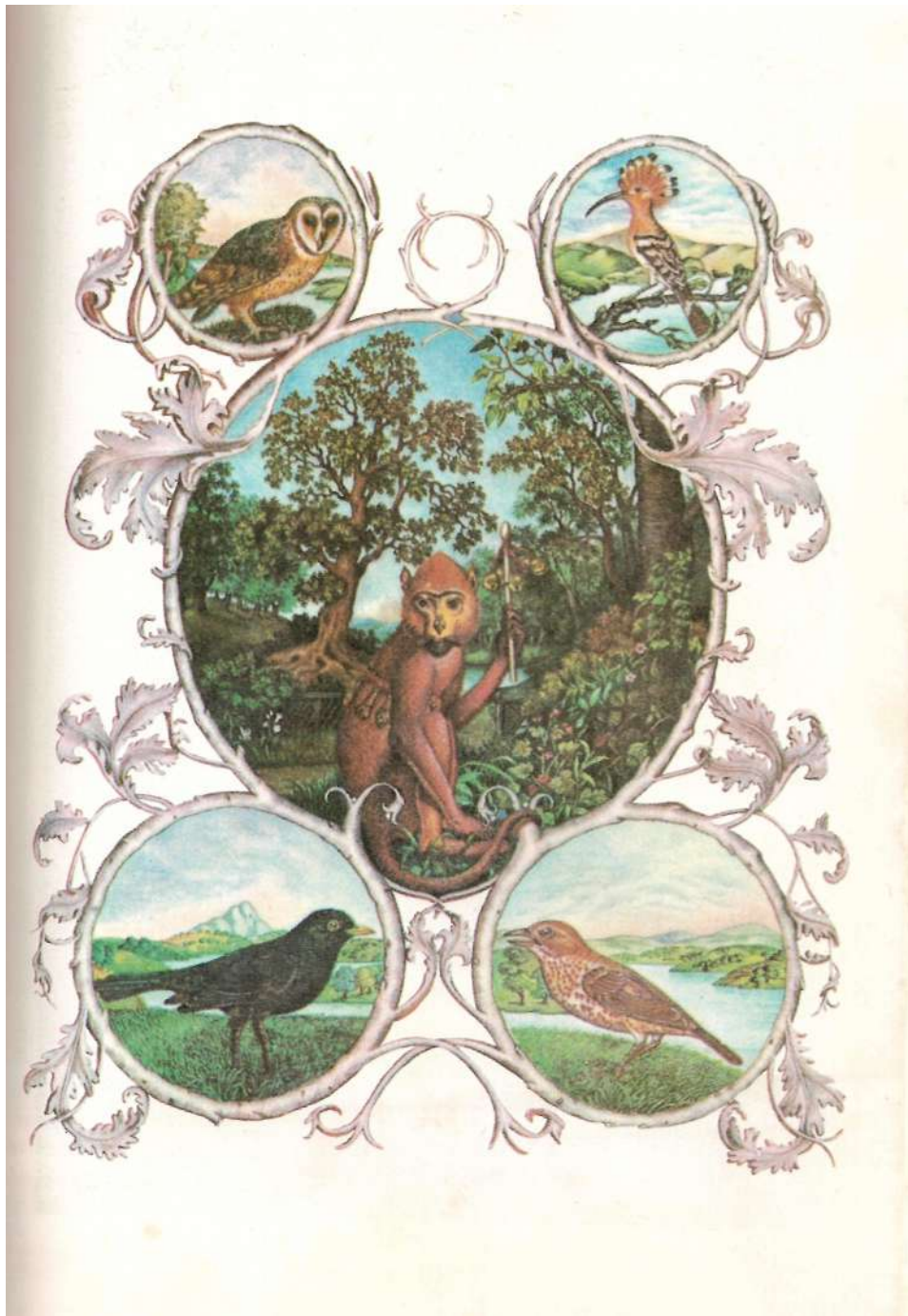
Ao sujeitar os seus olhos, a sua mão e o seu espírito a uma ascese, Anita Albus quis regressar às próprias origens da pintura ocidental, para restaurar o ofício de pintar em todo o seu rigor. Ela aprendeu a utilizar a veladura como se sabia fazê-lo há séculos atrás, reencontrou as cores opacas e brilhantes dos iluminadores da Idade Média e do princípio do Renascimento por meio da aplicação da aguarela em camadas sucessivas. Também aí ela se mostra fiel à sua tradição nacional, pois é por Teófilo, monge alemão dos séculos xi-xii, e pelo seu tratado *De diversis artibus schedula* que nós temos o essencial do que sabemos sobre as técnicas da iluminura: preparação das cores, suportes, aglutinantes, utilização dos médios, etc.

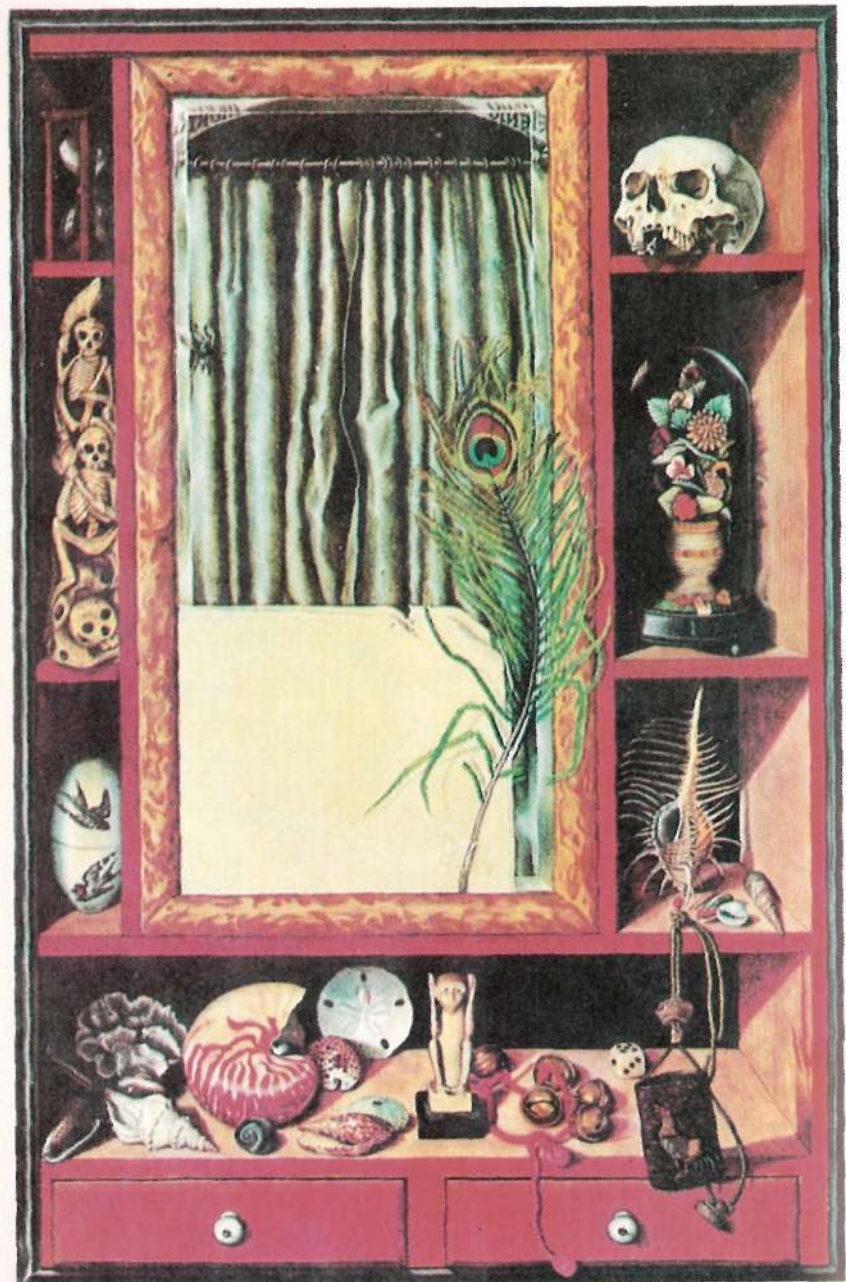
Tão evocativa, pela sua pessoa, da graça e pureza góticas, Anita Albus demonstra com a sua arte que não se reinventará o ofício de pintar sem se voltar a pegar nas coisas pelo princípio, seguir passo a passo o caminho traçado pelos grandes descobridores, reconstituir, fragmento por fragmento, os seus gestos de mão, os seus segredos e os seus métodos.

A pintura talvez se tenha metido por mau caminho quando imaginou, a seguir a Leonardo da Vinci, que, ao optar pela natureza contra o antigo, ficava obrigada a optar também pelo claro-escuro contra o contorno. Nada ligava estas duas escolhas. A natureza, que alguns ousaram declarar «pequena e banal» (9), oferece uma inesgotável riqueza de motivos ao artista que, se souber estar atento ao espectáculo do mundo, não poderá invocar qualquer pretexto plausível para renunciar ao tema. Mas também é verdade, como compreenderam, no

(9) P. Sérusier, *ABC de la Peinture, suivi d'une correspondance inédite*, etc, Floury, Paris, 1950, 39.

século XV, os Flamengos e os pintores do Quattrocento, os Japoneses até ao século XIX e,hoje, Anita Albus, que somente mostrando-se refractário aos sortilégios dissolventes do claro-escuro e inclinando-se perante a ordem intangível das coisas é que a pintura poderá exigir de novo a dignidade de um ofício.





CAPÍTULO XX

NOVA IORQUE PÓS E PREFIGURATIVA

Ao desembarcarmos em Nova Iorque no *mês* de Maio de 1941, sentíamo-nos banhados numa humidade tropical, sinal precursor de um desses verões sufocantes e húmidos que obrigam a quem escreve a envolver os braços numa toalha turca para evitar que o suor embeba o papel. O poder-se andar, durante horas, à descoberta da cidade em traje ligeiro ajudava ainda a um sentimento de liberdade, compreensível em quem acabava de alcançar os Estados Unidos após uma travessia laboriosa e não sem riscos. Percorri durante quilómetros as avenidas de Manhattan, profundas caleiras que os arranlia-céus sobrepujavam de escarpas fantásticas; enveredei ao acaso por ruas perpendiculares cuja fisionomia variava de maneira imprevista de um bloco para outro: umas vezes miserável, outras vezes burguesa ou provinciana e, as mais das vezes, caótica. Decididamente, Nova Iorque não era a metrópole ultramoderna de que eu estava à espera, mas uma imensa desordem horizontal e vertical, mais atribuível a qualquer solavanco da crosta urbana do que aos projectos pensados dos construtores; onde camadas minerais, antigas ou recentes, ficavam intactas aqui e além, enquanto noutras emergiam cumes do magma circundante, como testemunhos de eras diferentes que se teriam sucedido a um ritmo acelerado com.

a intervalos, os vestígios ainda visíveis de todas essas convulsões; terrenos vagos, chalés incongruentes, casebres, edifícios de tijolo vermelho — estes últimos já conchas vazias prometidas à demolição.

Apesar da altura dos maiores edifícios e do seu amontoar sobre a superfície acanhada de uma ilha em que eles se ajeitam comprimidos uns pelos outros («Esta cidade que vos espera de pé», disse Le Corbusier), descobri na orla destes labirintos que a trama do tecido urbano permanecia estranhamente frouxa: prova-o tudo o que se pôde inserir nela depois e que, de cada vez que voltei a visitar Nova Iorque, me deu um sentimento cada vez maior de opressão. Mas, em 1941, e exceptuando os «canyons» em torno de Wall Street, Nova Iorque era uma cidade em que se respirava sem dificuldade; fosse ao longo das avenidas que ladeiam a Quinta e que, quanto mais nos afastávamos para Leste ou para Oeste, tomavam um aspecto suburbano; ou fosse depois de ter subido a Broadway ou o Central Park, alcançando as alturas da Columbia University varridas pelas brisas vindas do rio.

Na verdade, Nova Iorque não era uma cidade, mas sim, àquela escala colossal de que só se toma a medida quando se põe o pé no novo mundo, um aglomerado de aldeias. Em cada uma delas, excepto para ir para o trabalho, ter-se-ia podido passar a vida sem sair. Assim se explicavam, entretanto, os profundos mistérios de um «subway» expresso que, apanhado no mesmo cais e a menos que se estivesse perfeitamente informado acerca dos símbolos pouco visíveis colocados sobre a primeira carruagem, vos transportaria, sem que se tivesse a menor oportunidade de descer a meio do percurso, quer ao vosso destino, quer a um arredor qualquer distante vinte quilómetros. Não fazendo, dia após dia, senão um único trajecto, a grande maioria dos viajantes não tinha necessidade de ser instruída acerca de outros; as marcas tornadas familiares podiam continuar elípticas.

Nas intersecções de artérias traçadas como que a cordel, e que se poderia crer confundidas num mesmo anonimato geométrico, os grupos étnicos que compõem a população nova-iorquina tinham encontrado, cada um, o seu lugar de eleição: Harlem e Chinatown, evidentemente, mas também os

bairros porto-riquenho (naquela época, em vias de instalação nas imediações da 23^a Rua Oeste), italiano (ao sul de Washington Square), grego, checo, alemão, escandinavo, finlandês, etc, com os seus restaurantes, os seus locais de culto e de espectáculo. Desterravamo-nos ao atravessar alguns quarteirões. Nesse aspecto, Nova Iorque já prefigurava as capitais europeias do pós-guerra, marcadas pela afluência de uma mão-de-obra e a proliferação concomitante de lojas e restaurantes diversamente exóticos. A partir de 1910, com efeito, a proporção de pessoas nascidas no estrangeiro não tinha deixado de diminuir nos Estados Unidos, enquanto que em França e em outros países da Europa ela aumentou a partir de 1945 a um ritmo tão rápido que, para só falar da França, atinge hoje o dobro do que é lá.

Outros pontos sensíveis da cidade traíam afinidades mais secretas. Os surrealistas franceses e seus amigos instalaram-se em Greenwich Village, onde, a poucos minutos de Times Square pelo «subway», se podia ainda viver, como na Paris do tempo de Balzac, numa vivenda de dois ou três pisos, com um jardimzinho nas traseiras. Poucos dias depois da minha chegada, indo de visita a Yves Tanguy, descobri e aluguei de imediato, na rua em que ele morava, um estúdio cujas janelas davam para jardins votados ao abandono. Chegava-se até lá através de um longo corredor subterrâneo que levava a uma escada particular, nas traseiras de uma casa de tijolos vermelhos. O conjunto pertencia a um velho italiano quase inválido que se fazia tratar por «doutor» e de quem cuidava, tal como dos locatários, a sua filha, criatura anêmica sem idade, que ficou donzela devido ao seu físico, demasiado ingrato para algo mais do que tratar do pai. Flá apenas dois ou três anos, soube que Claude Shannon também aí morava, mas num andar superior que dá para a rua. A alguns metros um do outro, ele criava a Cibernética e eu escrevia *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Nós tínhamos, na verdade, uma jovem amiga comum na casa e lembro-me de, sem citar o seu nome, ela ter falado um dia de um dos nossos vizinhos que, explicou-me ela, se ocupava em «inventar um cérebro artificial». A idéia pareceu-me esquisita e não lhe dei atenção. Quanto ao nosso senhório, era, segundo creio ter compreendido, um «padrinho» de

imigrantes pobres da península; ele acolhia-os, orientava-os e cuidava dos seus assuntos de dinheiro. Pergunto hoje aos meus botões se a mediocridade do sítio e o aspecto relaxado da minha hospedeira não serviriam de capa a algum escritório da Máfia.

Ao norte de Greenwich ViUage, uma atmosfera sindicalista e política, carregada de bafos vindos da Europa Central, emanava de Union Square e das ruas vizinhas, votadas à indústria do vestuário. Longe dali, a emigração burguesa concentrava-se na zona entre a Broadway Oeste e Riverside Drive: avenidas rebarbativas, direitas ovi encurvadas, bordejadas por prédios construídos no princípio do século para famílias ricas em busca de apartamentos de quinze ou vinte divisões, então elegantes mas agora arruinados, e subdivididos para fazer alojamentos para uma clientela sem posses. A aristocracia nova-iorquina, essa, vivia no East Side, onde as casas particulares, muitas vezes datando do século passado, tinham sido «remodeladas», como se dizia em franco-americano: ajatadas à maneira, agora, das nossas quintinhas. Neste gosto pelo provinciano e pelo fora de moda, a sociedade nova-iorquina já antecipava a nossa. Era a época em que ela começava a apaixonar-se pelo estilo *Early American*, enquanto que os grandes móveis espanhóis ou italianos de nogueira maciça e antigos — que, um quarto de século antes, os milionários americanos importavam a peso de ouro para guarnecer as suas moradas que macaqueavam os palácios romanos, se empilhavam nos armazéns das lojas dos revendedores da Segunda e até da Primeira Avenidas, ou então eram vendidos em leilão pela galeria Parke e Bernett perante um público desinteressado; se a não tivesse na frente dos meus olhos, teria dificuldade em acreditar que comprei ali, um dia, uma credência toscana do século xvi por algumas dezenas de dólares ... Mas Nova Iorque — daí vinha o seu encanto e a espécie de fascínio que exercia — era então uma cidade em que tudo parecia possível. À imagem do tecido urbano, o tecido social e cultural oferecia uma textura crivada de buracos. Bastava escolhê-los e enfiarmo-nos por eles para chegar, como Alice no outro lado do espelho, a mundos tão encantadores que pareciam irreais.

Max Ernst, André Breton, Georges Duthuit e eu freqüentávamos um pequeno antiquário na Terceira Avenida que, para corresponder à nossa procura, fazia surgir de uma caverna de Ali Babá, da qual depressa ficámos a conhecer os mistérios, preciosas máscaras de pedra de Teotihuacan e admiráveis esculturas da costa noroeste do Pacífico, então tidas, mesmo pelos especialistas, como simples documentos etnográficos. Uma outra peça do mesmo gênero poderia ter ido encalhar à parte baixa de Madison Avenue, a uma loja que vendia pérolas de vidro e penas de galinha, tingidas de cores berrantes, aos escuteiros desejosos de fabricarem para si um toucado ao gosto índio. Também em Madison Avenue havia, perto da Rua 55, um vendedor de quinquilharia sul-americana; captada a sua confiança, levava-\nos para uma rua vizinha onde, ao fundo de um pátio, abria um barracão a rebentar pelas costuras de vasos Mochica, Nazca e Chimu, empilhados em prateleiras que subiam até ao tecto. Não longe dali, um outro comerciante mostrava-nos caixas de ouro incrustadas de rubis e esmeraldas, levados pela imigração russa depois da Revolução de Outubro, como sem dúvida o tinham sido os tapetes do Oriente que um olhar um pouco exercitado sabia encontrar na antiquilha vendida ao desbarato todas as semanas nas lojecas de bairro. Ao entrar pela primeira vez num antiquário em cuja montra tínhamos visto uma estampa japonesa muito engraçada, era-se delicadamente informado de que, no prédio ao lado, um homem novo pressionado pela necessidade as tinha para revenda; tocava-se à porta do seu pequeno apartamento e ele desfolhava séries inteiras de Utamaro em tiragem da época. Por alturas do Greenwich Village, na Sexta Avenida, um barão alemão dos mais distintos vivia num pavilhão modesto. Aos seus visitantes, ele cedia discretamente as antiguidades peruanas de que a sua casa e as suas malas estavam cheias. Acontecia mesmo que, no *New York Times*, uma página publicitária dos armazéns Macy's anunciasse que seriam vendidos em saldo, no dia seguinte, um carregamento inteiro desses objectos, provenientes do Peru ou do México. Em 1946-1947, conselheiro cultural junto da Embaixada da França, eu recebia a visita de intermediários que transportavam malas repletas de jóias de ouro pré-colombianas, ou que me

faziam propostas através de fotografias, em troca de telas de Matisse e Picasso que, acreditavam eles, os museus franceses teriam a mais, prodigiosas colecções de arte índia que —as autoridades competentes mostraram-se sempre surdas às minhas censuras— acabaram por ficar em museus americanos.

Assim, Nova Iorque oferecia simultaneamente a imagem de um mundo já acabado na Europa e a de um outro mundo do qual nós nem sequer suspeitávamos então como estava perto de invadi-la. Sem que disso nos déssemos conta, uma máquina capaz de, ao mesmo tempo, fazer recuar e avançar o tempo impunha-nos uma série ininterrupta de contradições entre períodos muito anteriores à 1.^a Guerra Mundial e os que, entre nós, se seguiriam de imediato à 2.^a Em parte, nós revivíamos o mundo do Primo Pons, onde, na desordem de uma sociedade em transformação cujas camadas sociais iam caindo, deslizando umas sobre as outras, se abriam lacunas, engolindo gostos e saberes. Que uma geração abandonasse a cena, que um estilo passasse de moda, que um outro não esteja ainda ao gosto do dia, nada mais era preciso para que uma talhada do passado da humanidade se afundasse e que os seus destroços fossem parar ao refugio: fenómeno tanto mais brutal e surpreendente quanto, devido à rápida evolução da sociedade americana, vagas de emigração sucessivas invadiam a cidade desde havia um século, cada uma delas transportando para lá, conforme o seu nível social, pobres ou ricos tesouros, depressa dispersados sob o império da necessidade; enquanto que os imensos meios de que a plutocracia local tinha disposto para satisfazer os seus caprichos faziam acreditar que toda a substância do património artístico da humanidade estava presente em Nova Iorque sob a forma de amostras: mexidos e remexidos, como rio feito de destroços, ao ritmo caprichoso das ascensões e das decadências sociais, alguns continuavam a ornamentar os salões ou tinham tomado o caminho dos museus, enquanto que outros se amontoavam em recantos insuspeitados.

A quem quisesse pôr-se à procura, bastava um pouco de cultura e de faro para que se lhe abrissem, na muralha da civilização industrial, portas que davam acesso a outros mundos e a todos os tempos. Em parte alguma, sem dúvida.

mais do que em Nova Iorque existiam nessa época tais facilidades de evasão. Elas parecem quase míticas hoje, quando já não se ousa sonhar com portas: apenas com nichos em que nos poderemos ainda abrigar. Mas até estes se tornaram alvo de uma concorrência feroz entre aqueles que não podem decidir-se a viver num mundo sem sombras cúmplices, nem travessas de que apenas alguns iniciados conheçam os segredos. Perdendo, uma após outra, as suas antigas dimensões, este mundo esmaga-nos sobre a única que ainda resta: sondá-la-ão em vão para nela encontrarem saídas secretas.

Ao mesmo tempo e por um singular contraste, Nova Iorque prefigurava, desde os anos quarenta, essas infelizes soluções a que nós não sabíamos ainda que, um quarto de século mais tarde, iríamos ser também reduzidos na Europa. Recordo-me da surpresa que sentia diante da maior parte das lojas rotuladas de *Antiques*, ao ver as suas montras repletas, nada como na França que acabara de deixar de mobiliário do século XVII ou XVIII, de faianças ou estanhos antigos, mas sim de velhos candeeiros a petróleo, de trapos fora de moda, de um ferro-velho industrial do fim do século XIX: todos eles artigos avidamente reunidos hoje nas «boutiques» de Paris, que, também elas, se proclamam de «antiquados» e que, com vinte ou trinta anos de atraso, reproduzem as que tanto me espantavam em Nova Iorque (como também, mas é uma outra história, esses anúncios para produtos desodorizantes, tão obscenos que eu ficava certo de que ninguém leria nunca coisa do mesmo gênero em França; eles estão presentemente instalados em todo o lado). Mas, para voltar aos candeeiros de latão martelado ou de pé de alabastro e a outros objectos do mesmo estilo, Nova Iorque deveria ensinar-me que a idéia do belo pode passar por curiosos avatares. Quando a sua rarefacção, e os preços que atingem, tornam inacessíveis às bolsas magras os objectos tidos por belos pelo julgamento tradicional, outros, até então desprezados, vêm à superfície e proporcionam aos seus aquisidores satisfações que não são exactamente da mesma ordem: menos estéticas do que místicas e, digamo-lo sem reboços, religiosas. Serem as relíquias e os testemunhos de uma era já industrial, decerto, mas em que as coacções económicas e as exigências da produção em

massa, não ainda prementes, permitiam manter uma certa continuidade com as formas passadas e conservar o lugar do ornamento inútil, confere a estes objectos uma virtude quase sobrenatural. Eles comprovam, entre nós, a presença ainda real de um mundo perdido. Não nos rodeamos destes objectos por eles serem belos, mas sim porque, tendo-se tornado o belo inacessível, excepto aos muito ricos, eles oferecem em seu lugar um carácter sagrado; o que, diga-se de passagem, convida a que nos interroguemos sobre a derradeira natureza do sentimento estético.

De igual modo, quando se procurava alugar casa em Manhattan, aprendia-se — as casas verdadeiramente antigas não existiam e os apartamentos modernos eram demasiado caros — a descobrir os encantos de um século *xiX* agonizante nas *brown houses* e nos apartamentos decadentes de imóveis outrora de luxo. O gosto do «kitsch», a moda «retro», que consideramos aqui como o último grito, eram, pela força das coisas, ensinados e praticados correntemente em Nova Iorque há trinta e cinco anos e certamente antes. Para falar verdade, manifestava-se sob duas formas. Uma, aristocrática, tendia para a arte provinciana e *naïf* dos móveis ou quadros chamados *Early American*, já procurados pelos ricos (mas quando, conselheiro cultural da Embaixada, eu sondei os meus interlocutores americanos acerca de uma exposição desta pintura em Paris, eles descartaram-se, com medo de oferecerem ao estrangeiro uma imagem do seu país que eles julgavam desgostante). No entanto, àqueles que, no plano sentimental, se sentiam apegados aos Estados Unidos do final do século *XVIII* e do princípio do século *XIX*, o *Early American* fornecia essa referência temporal que os habitantes de um país jovem não poderiam procurar em tempos mais recuados; referência essa que outros menos abastados ou que se reclamavam de uma ascendência menos antiga, mas que apesar de tudo remontava a duas ou três gerações, procuravam no estilo dos anos 1880, esses *gay eighties* ou *nineties* que também nós iríamos aprender a amar, empurrados por uma evolução do gosto que, sem o exemplo vindo do outro lado do Atlântico, se pode duvidar que se tivesse dado tão depressa e com um tão vivo ímpeto.

Mesmo o hiper-realismo, passado da América para França, de que me pergunto hoje se não existiria já em embrião nos dioramas que não me cansava de contemplar no *American Museum of Natural History*, embora alguns já fossem de uma provecta idade. Atrás de vidros altos e de vários metros de comprimento, viam-se — e continuam a poder ser vistos —, reconstituídos com uma precisão escrupulosa, as faunas da América, da África e da Ásia no seu *habitat* natural. Cada animal, logo que abatido, fora esfolado e moldado, para que a pelagem revestisse perfeitamente a musculatura; e também foram recolhidas as pedras que juncam o solo e os troncos de árvores, tomando-se a impressão de todas as suas folhas, a fim de que os mínimos pormenores da cena fossem conformes à realidade. Os fundos das paisagens eram pintados com um virtuosismo espantoso. Excepto, talvez, quanto aos imitadores de John Martin no século passado, jamais a arte da maquete foi levada tão longe, nem praticada em tão grande escala. Pode muito bem falar-se de arte, uma vez que os artistas contemporâneos se consagram a isso com fins que proclamam de estéticos, com o mesmo minucioso cuidado de exactidão e pondo nisso a mesma aplicação.

De uma maneira geral, os museus americanos atingem o visitante europeu com um lado paradoxal. Constituíram-se muito mais tarde do que os nossos, mas, em lugar de os prejudicar, esta distância permitiu-lhes antecipar-nos, a muitos respeito. Não podendo mais, ou ainda, servir-se do que a velha Europa considerara como a primeira escolha e que, desde há séculos, guardava acumulado nos seus museus, a América soube fazer da necessidade virtude ao descobrir primeiras escolhas em domínios que nós negligenciámos. Primeiro, no das ciências naturais, progressivamente desleixado por nós a partir do século XVIII, pelo contrário, a América aplicou-se a criar galerias de mineralogia, de paleontologia, de ornitologia, aquários, tudo com uma sumptuosidade extraordinária, os quais não só maravilham o visitante europeu devido aos tesouros de que um continente ainda virgem se mostrou pródigo, como também devido à comparação com as nossas próprias galerias de história natural caídas no abandono. Ao ponto de nos perguntarmos se o gosto renascente pelos gabi-

netes de curiosidades que, na Europa, sofreu um eclipse de dois séculos, não se explicará, pelo menos em parte, por uma certa familiaridade adquirida depois da guerra, nos museus americanos.

Por seu lado, os museus de belas-artes encontraram maneiras para recuperar do seu atraso e até de nos passarem à frente. De velhas pedras, desdenhadas por nós, fizeram eles os *Cloisters*. As suas colecções egípcias não se resumem à estatuária e outras peças maiores: huinildes artigos de uso corrente figuram ali em bom número, permitindo ter uma visão mais justa da vida antiga. E, no que respeita à própria Europa, sensacionais colecções de armas e vestuário antigos não têm equivalente entre nós. Nos museus americanos, nada de essencial, talvez, me foi revelado sobre Van der Weyden, Rafael ou Rembrandt; mas foi na *National Gallery*, de Washington, que descobri Magnasco.

Em Nova Iorque, tínhamos o costume de dizer entre nós que as mulheres não se «vestem»: mascaram-se. Quando as víamos disfarçadas de grumete, de bailadeira oriental ou de pioneira do *Far West*, sabíamos que estavam vestidas na ponta da unha. Isto divertia-nos muitíssimo, mas basta visitar as nossas «boutiques» da última moda para ficarmos a saber que, também aí, Nova Iorque fez escola. Entretanto, a arte das montras comerciais convidava à total incoerência pelo seu engenho, requinte e audácias. Os grandes armazéns apresentavam as suas colecções em manequins que mimavam cenas dramáticas: assassinatos, violações ou raptos, encenadas com uma consumada arte dos cenários, das cores e das iluminações capazes de fazer ciúmes aos melhores teatros. Na vida civil, as bruscas mudanças de registos vestimentares de que já falei traduziam à sua maneira a mesma necessidade de evasão, que nos espantava quando víamos os nossos amigos novaiorquinos passar, com um zelo quase devoto, dos seus luxuosos apartamentos no *East Side* para uma barraca de pranchas na ponta de *Long Island*, ou mesmo na duna estreita de *Fire Island*, onde o sumagre rasteiro, ali chamado hera venenosa, constituía toda a vegetação; ou então para qualquer casa rústica no Connecticut, como aquela em que viveu André Masson ou a que Calder possuía, não longe dali. Tinha-se com isso a

ilusão de viver à moda dos primeiros colonos. Conheci muito bem um célebre sociólogo americano, com uma posição bastante elevada, que, mesmo a conversar, se exprimia com uma solenidade provinciana. Levou-me uma vez a passar a noite na sua casa de família, outrora uma quinta, mas desde havia muito atacada pela expansão urbana, encravada, sobre o pedaço de terreno que lhe restava, numa periferia já industrial. Era o recanto mais boêmio que se possa imaginar; se a palavra já existisse, podia-se mesmo classificá-la de *hippy*. Algumas árvores ainda poupadas e um matagal confuso erguiam-se ao assalto de uma casa de madeira de que toda a pintura caía em escamas. No interior, a bacia dos lavabos estava coberta da camada de porcaria mais espessa que já me foi dado ver. Mas, para o meu hospedeiro e sua família, este estado de abandono, esta negligência sistemática, valiam títulos de nobreza. Ao abjурarem dos ritos de higiene e conforto acerca dos quais a América se mostra tão miudinha (e que eles próprios, sem dúvida, respeitavam escrupulosamente na cidade), tinham o sentimento de conservar um laço com os antepassados que, algumas gerações antes, se tinham estabelecido sobre este território em *homesteaders*, ou seja, como primeiros ocupantes. Isto passava-se em Chicago, mas, mesmo em Nova Iorque, notava-se com freqüência um desdém deveras ostensivo em relação a tudo aquilo que os recém-vindos admiravam como sendo a eficácia americana e a mania característica deste país de levar ao mais alto grau de perfeição as comodidades da civilização.

O que, em suma, Nova Iorque revelava aos Franceses desembarcados de fresco, era a imagem incrivelmente complexa — e que, se não tivesse sido vivida aí, lhes poderia ter parecido contraditória — de modos de vida modernos e de outros quase arcaicos. Colegas refugiados, especialistas em folclore, e que, até à guerra, percorriam os campos mais longínquos da Europa Central ou Oriental em busca dos últimos contadores de histórias, faziam, em plena Nova Iorque, achados surpreendentes entre os seus compatriotas emigrados: meio século ou ainda mais depois de terem chegado à América, eles tinham conservado vivos costumes e narrativas desaparecidos sem deixar rastro nos seus antigos países. O mesmo acontecia

com os espectáculos a que assistíamos, durante horas, na ópera chinesa instalada sob o primeiro arco da *Brooklyn Bridge*: uma companhia há muito chegada da China fazia ali escola; todos os dias, do meio da tarde até muito para além da meia-noite, ela perpetuava as tradições da ópera clássica. Tão-pouco deixava de me sentir recuar nas épocas quando ia trabalhar, todas as manhãs, para a sala dos «Americana» da *New York Public Library*, e que, sob as suas arcadas neo-clássicas e entre as suas paredes forradas a lambris de velho carvalho, eu ombreava com um índio de toucado de plumas e vestido de pele com contas, ainda que ele tomasse notas com uma caneta *Parker*...

Evidentemente, todas estas sobrevivências, sabíamos-las, sentíamos-las, sitiadas por uma cultura de massas prestes a esmagá-las e a engoli-las; cultura de massa cuja progressão, já muito avançada ali, não deveria vir a atingir-nos senão algumas décadas mais tarde: o que explica, sem dúvida, porque razão tantos aspectos da vida nova-iorquina nos cativavam ao meter-nos debaixo dos olhos, para nosso uso futuro, a lista das receitas graças às quais, numa sociedade dia para dia mais opressiva e inumana, aqueles para quem ela é decididamente intolerável podem aprender as mil e uma maneiras de se oferecerem, durante breves instantes, a ilusão de terem a faculdade de se lhe furtar.

CAPÍTULO XXI

PALAVRAS RETARDATÁRIAS SOBRE A CRIANÇA CRIADORA

Entre as manifestações em curso para celebrar o centenário da escola alsaciana, figurava uma mesa-redonda, realizada recentemente no Teatro do Odeon, sobre o tema «A escola e a criança criadora». Demasiado tempo perdido a princípio, a ausência de uma linguagem comum entre participantes vindos dos horizontes mais diversos, uma discussão abreviada com o público, tudo isto explica a insatisfação sentida pelos oradores, que não tiveram uma latitude suficiente para graduarem o seu pensamento, e pelos auditores, que ficaram com a mesma fome. No entanto, o problema é real; merece que a ele se volte, mesmo que se dê provas de uma lamentável falta de resposta oportuna.

Uma questão se põe, em primeiro lugar: que sociedade, além da nossa, se interrogou a este respeito? Não a vemos em parte nenhuma e, mesmo entre nós, o cuidado de encorajar os dons criativos da criança parece ser de aparição recente; no máximo, data de algumas décadas. Teríamos nós, então, descoberto de repente os vícios de um sistema de educação tradicional? O nosso remonta, como se sabe, aos jesuítas e tomou forma por volta do século XVII. Ora os criadores não têm faltado, nem a esse século, nem aos seguintes e a pro-

porção de indivíduos que se manifestaram de maneira muito precoce foi muito maior, então, do que o que podemos ver hoje em dia. Enquanto o ensino secundário se manteve no seu apogeu, ou seja, na segunda metade do século XIX e no princípio do século XX, os testemunhos de alunos que se dissessem refreados ou sufocados pela formação recebida no liceu permaneceram raros. Em contrapartida, muitos deram provas de uma maturidade e de um dom já criador que com dificuldade encontraremos nos nossos modernos liceus. Homens como Jaurès, Bergson, Proust, sentiram-se, tanto quanto nos é dado saber, perfeitamente à vontade no liceu. Na aula de Filosofia, mesmo no seu primeiro ano, eram já espíritos maduros, personalidades na plena posse das suas faculdades. Está, neste momento, em cena uma peça de Montherlant, que ele escreveu aos dezoito anos. Não o poderia ter feito se, a partir dos sete ou oito anos, não tivesse começado a compor, nos cadernos ainda existentes, pequenas obras literárias. Este caso excepcional não é único; sem poder afirmar que eles tenham cumprido todos as suas promessas, conheci, na escola primária e no liceu, crianças criadoras da minha própria geração.

É claro que se tratava de uma época em que o ensino secundário, público ou privado, estava reservado a uma minoria. Mas se se estender, como é devido, a noção de criação a outros tipos de actividade além dos de ordem científica ou literária, não se vê que, submetida às regras minuciosas das antigas corporações, a aprendizagem técnica ou artística tenha esterilizado as capacidades de invenção. Basta evocar os pintores de outrora, formados na rude escola dos «ateliers», e a maravilhosa floração de marceneiros do século XVIII que, passados a mestres, marcaram, cada um deles, a sua arte e o seu tempo. Embora transmitidas pela via da autoridade ao correr das gerações, as técnicas artesanais foram, durante séculos, muito favoráveis à criação. Mesmo àqueles cujo nome não ficou ligado a uma invenção, a um estilo ou a uma maneira, elas permitiram encontrar a alegria no trabalho e investir nele o que a natureza lhes concedera de gosto e de talento. Os mais humildes objectos que se podem admirar na galeria do Museu das Artes e Tradições Populares — à espera

da abertura, que se pensa estar para breve, da galeria cultural — bastariam para disso nos convencerem, se tal fosse necessário.

Contrariamente ao que o título da mesa-redonda poderia implicar, não parece então que o problema da criança criadora resulte da imperfeição de um velho sistema pedagógico. Durante muito tempo, o sistema que ainda é teoricamente o nosso resolveu-o de maneira satisfatória. Se descobrimos, hoje em dia, que há um problema, a razão dele não é que o sistema fosse mau. Era tão bom quanto um sistema colectivo pode ser, mas deteriorou-se e, por razões exteriores à sua natureza, está agora afundado. Antes de ser pedagógico, o problema da criança criadora põe-se em termos de civilização.

Numa época em que ainda subsistia a recordação de certas técnicas artesanais — escolhi, de propósito, uma, de origem recente e que dá pouco lugar à iniciativa individual —, velhos instaladores de fios telefónicos confessavam facilmente que se sentiam mais felizes quando enterravam os postes à picareta, do que a conduzir os engenhos mecânicos que os enterram em buracos abertos sem intervenção humana directa. O esforço muscular era grande, mas podia-se variar a manobra, soprar entre cada operação, cavaquear ao longo de caminhos ainda tranquilos. Tais observações são banais; elas ganham ainda mais peso quando incidem sobre o trabalho em cadeia, responsável por uma fractura entre a personalidade do operário e os movimentos monótonos que o obrigam a executar.

Também se sabe porque razão, ao acolher uma clientela cada vez mais numerosa, o ensino secundário viu a sua qualidade comprometida, tanto ao nível dos professores, como ao dos alunos. Não somente, no entanto, devido à dilatação dos efectivos e dos programas sobrecarregados. O nascimento e desenvolvimento daquilo a que se chama comunicação de massa alterou profundamente as condições em que o saber era transmitido noutros tempos. Ele já não é filtrado lentamente de uma geração para a outra no seio do meio familiar ou profissional, antes se propaga com uma rapidez desconcertante no sentido horizontal e em planos entre os quais surgem soluções

de continuidade: de ora em diante, cada geração comunica com todos os seus membros com muito mais facilidade do que com a que a precede ou se lhe segue. Ainda fiel à antiga fórmula, a escola vê-se ultrapassada em todos os seus aspectos e, pelo facto de a família ter perdido uma das suas funções essenciais, a escola não pode mais prolongar essa função e alargá-la. Ela já não está à altura de servir, como outrora, de elo de ligação entre o passado e o presente no sentido vertical e, no sentido horizontal, entre a família e a sociedade.

Diversos participantes na mesa-redonda sublinharam, com razão, ser necessária uma reforma para adaptar a escola a esta nova situação. Mas falta entendermo-nos sobre as causas: o que torna a reforma oportuna não é que os métodos tradicionais fossem maus, mas que o contexto social, cultural e económico se modificou. Encontramo-nos, entre nós, em condições comparáveis àquelas que encontram educadores europeus quando vão dispensar instrução às crianças de sociedades exóticas. Os resultados decepcionam-nos e conduzem, quer que os povos em questão têm uma inteligência inferior por razões congénitas, quer que as modalidades da sua existência prática bloqueiam o seu desenvolvimento mental. Em ambas as hipóteses, chocar-se-iam com uma inferioridade de facto. Ora nós sabemos que isto não é assim: as crianças escolarizadas dessas sociedades limitam-se a aprender de cor, esquecem depressa e fazem poucos progressos porque não lhes deram os meios de organizarem e estruturarem os seus novos conhecimentos segundo as normas intelectuais em vigor na sua civilização. Desde que se faça um esforço nesse sentido, os resultados melhoram de maneira espectacular.

Seria então preciso que os nossos educadores se improvisassem em etnógrafos de uma sociedade que já não é aquela onde os métodos que eles aprenderam se aplicavam. Mas se novos métodos permitem interessar a criança naquilo que faz, a ajudam a compreender e a apreciar o que lhe ensinam, em lugar de o aprender de cor, a finalidade tradicional da escola não será por isso modificada. Para a criança, tratar-se-á sempre de aprender; melhor, sem dúvida, e de maneira mais inteligente do que conseguia anteriormente, mais aprender na

mesma, ou seja, assimilar conhecimentos e outras aquisições do passado.

Na suposição de que se esteja de acordo sobre estes princípios, o problema continuaria a ser real, mas respeitaria aos especialistas que se debruçam sobre os métodos educativos, os põem à prova e podem comparar os seus resultados. Certos membros da mesa-redonda respondiam a este critério. Por falta de experiência, os outros —entre os quais o autor destas linhas— não podiam segui-los num terreno que não lhes era familiar. Estes encontravam-se isolados pela sua formação e pelas suas preocupações em pontos de vista teóricos sem ligação com as questões técnicas que, nesta perspectiva, teriam fornecido material para trocas úteis.

E não é o mais grave. Com efeito, teve-se muitas vezes a impressão de que, para outros participantes e certos elementos do público, se tratava, de maneira aberta ou insidiosa, de contestar a missão tradicional da escola. Como se desejar que a criança aprenda constituísse, ao mesmo tempo, um empreendimento inútil e um atentado à sua liberdade; e como se os recursos intelectuais e espontaneidade próprios à criança se bastassem a si mesmas, excluindo toda a obrigação e deixassem à escola, como único papel, não entrar o seu livre desenvolvimento. Em apoio desta tese, ouviu-se mesmo alguém invocar os trabalhos justamente célebres de Piaget. O mestre de Genebra sem dúvida que teria ficado muitíssimo surpreendido com isto, pois jamais pretendeu que as estruturas mentais cada vez mais complexas que surgem, segundo ele, nos sucessivos estádios de desenvolvimento da criança pudessem organizar-se e ordenar-se na ausência de toda a disciplina externa. De resto estas estruturas têm um carácter formal e ficariam vazias e inoperantes se não se exercessem sobre um adquirido de conhecimentos cujo aprovisionamento constitui um dos objectivos da escola.

Mas há mais; porque hoje se apercebem de que os resultados de Piaget, dos quais ninguém sonha em minimizar a importância, devem ser interpretados em função de uma problemática muito diferente, que se relaciona à neurofisiologia. Pelo menos entre os vertebrados superiores, após o nascimento e durante a maior parte da infância, as estruturas cere-

brais conservam uma grande plasticidade. Quando se isolam ratos recém-nascidos e se colocam determinados indivíduos em jaulas vazias e outros em jaulas cheias de brinquedos (ou aquilo que se supõe preencher essa função entre os ratos), verifica-se, pela autópsia ao cérebro, que as projecções nervosas que põem os neurônios em comunicação se tornaram mais ricas e complexas entre os segundos do que entre os primeiros. Claro que não é possível proceder às mesmas experiências com humanos, mas tudo leva a admitir que as coisas se passam da mesma maneira com eles. Seria errado interpretar o fenómeno unicamente pelo ângulo do enriquecimento: ao mesmo tempo que se criam conexões, outras são abolidas. Estes processos simultâneos de construção e de destruição prosseguem durante longo tempo. Assim se explica que, contrariamente ao que certas experiências dos psicólogos fazem crer, crianças muito pequenas sejam capazes de operações lógicas que, no entanto, não conseguirão já efectuar dois ou três anos mais tarde e que, por outras vias, não virão a recuperar senão ulteriormente.

Quando nos extasiamos perante os dotes criadores de uma criança muito pequena, somos então, em boa parte, vítimas de uma ilusão. Esses dotes existem, mas dizem respeito à coexistência durante esta idade precoce, de um grande número de possibilidades ainda abertas que a aprendizagem e o amadurecimento orgânico deverão vir a eliminar mais tarde. Se estas possibilidades se mantivessem todas, se elas não entrassem em concorrência umas com as outras, se não se operasse uma escolha no seio de um programa genético originalmente muito variado, se determinadas vias nervosas não se desenvolvessem e não se estabilizassem por funcionamento à custa de outras, o cérebro, e assim o espírito, jamais atingiria a maturidade. Encontrar-se-á o eco destas pesquisas no muito apaixonante volume intitulado *L'Unité de L'Homme* (Seuil, 1974), saído de um colóquio recente realizado em Royaumont. Elas não incitam a ver, na actividade psíquica, o produto de estruturas que, movidas por um determinismo interno, se edificam progressivamente umas acima das outras, numa ordem de complexidade crescente, das quais bastará não inlectir ou refrear o desenvolvimento. As funções mentais resultam de

lima selecção, a qual suprime todas as espécies de capacidades latentes. Enquanto elas subsistem, maravilham-nos com muita tazon, mas seria ingênuo não nos inclinarmos perante esta necessidade inelutável de que toda a aprendizagem, incluindo a recebida na escola, se traduz num empobrecimento. Empobrece, de facto, mas para consolidar outros, os dotes transitórios da criança muito pequena.

Suponhamos mesmo que, em certos casos privilegiados, estes dotes se conservem, como dizem de certos poetas ou artistas. Crêm que até esses tiram tudo apenas do seu fundo? Como se se pudesse imputar a Racine esta idéia extravagante, ouvi, durante a discussão que se seguiu à mesa-redonda, invocar o prefácio de *Berenice* para a apoiar. Mas fazer uma coisa de nada — no que Racine diz que a invenção consiste — não é, de forma alguma, fazer uma coisa a partir de nada. Ele próprio jamais teria escrito *Berenice* nem as suas outras obras se, nos bancos da escola, não tivesse aprendido de cor Sófocles e Eurípedes e se uma longa intimidade com os trágicos gregos, os poetas e os cômicos latinos não lhe tivessem ensinado, como sublinha, a tratar um tema talvez magro dando-lhe uma força dramática. Jamais se cria senão a partir de qualquer coisa que é, por isso, necessário conhecer a fundo, nem que seja para que se lhe possa opor e ultrapassar.

No entanto, os mesmos educadores que achavam admirável que se exercite a criança a bater-se contra objectos materiais como pigmentos coloridos, papel, pincéis, barro, tábuas e perpianhos, indignam-se que se lhe possa pedir que reaja, numa composição francesa, ao texto de um autor morto ou vivo, porque dizem-nos, a criança não o pensou ela própria. Como pode não se ver que a situação é a mesma, num e noutro caso? Em ambos, convida-se a criança a defrontar uma realidade ou um conjunto de realidades estranhas, de natureza material ou espiritual; espera-se dela que comece por se aperceber das suas propriedades características, que as assimile; enfim, contra as resistências que elas lhe opõem — quer seja ao manipulá-las, quer seja ao compreendê-las —, que ela faça obra pessoal ao produzir uma síntese original a partir de todos esses elementos.

A coacção da escola, que se comprazem em denunciar, não é senão um aspecto ou uma expressão da coacção que toda a realidade — e a sociedade é uma — exerce normalmente sobre os seus membros. É de bom tom ridicularizar ou estigmatizar a resistência que o meio social opõe às obras inovadoras. É não ver que, no seu estágio final, essas obras devem tanto a este meio como ao impulso criador que as leva a contornar as regras tradicionais e, em caso de necessidade, a violá-las. Toda a obra memorável a também feita das regras que obstam ao seu nascimento — e que ela teve que transgredir — e de regras novas que, uma vez reconhecida, ela imporá por seu turno. Escutemos, a este respeito, a lição de um grande criador, numa obra que é, ela própria, consagrada à criação: refiro-me a Richard Wagner e aos *Mestres Cantores (I)*, com as minhas desculpas pela desajeitada tradução:

*Aprendeí as regras dos mestres
Vara que elas vos ajudem a preservar
O que nos vossos mais verdes anos
A primavera e o amor vos tenham revelado.*

E mais adiante:

Criai as vossas próprias regras, mas segui-as.

Que não há contestação possível se não houver nada para contestar, é uma lapalissada; mas ela tem o mérito de sublinhar que a resistência e o esforço para a vencer são necessários ao mesmo título. Para que as *Flores do Mal* e *Madame Bovary* pudessem existir, foi preciso, primeiro, que existissem Baudelaire e Flaubert, mas também teve que haver uma coacção exercida *hic et nunc* que obrigava a desvios pelas vias da imaginação; senão, essas vias nunca teriam sido abertas. E, em todo o caso, tê-lo-iam sido de outra maneira. Porque a obra

(1) Em alemão no original: *Meistersinger*. (N. do T.)

criadora resulta de uma arbitragem e de um compromisso: entre a intenção inicial do criador — mas, neste estágio, ainda informulável — e as resistências que ele teve que vencer para a exprimir. Estas são as resistências que ao artista opõem a técnica, as ferramentas, o material; ao escritor, o vocabulário, a gramática, a sintaxe; mas também, a ambos a opinião e as leis. Toda a obra de arte é revolucionária, seja, mas não o pode ser senão ao actuar sobre o que subverteu. O seu carácter inovador (que desapareceria se nada houvesse perante ela) vem-lhe de ela morder no obstáculo, mas não sem lhe ceder e se modelar, ainda que pouco, sobre ele. A obra-prima é então feita, ao mesmo tempo, daquilo que é e daquilo que nega, do terreno que conquista e da resistência que encontra. Resulta de forças antagónicas que compõe, mas a cujo impulso e contra-impulso fica a dever esta vibração e esta tensão que nela admiramos.

O que a liberdade de criação não educada, não contida, pode produzir, vêmo-lo nas casas, vilas e chalés, cada um deles mais horrendo do que os outros, que as pessoas mandam construir no campo. Mesmo os defensores mais intransigentes dessa liberdade estariam, parece, de acordo em que fosse proibida a misturada e a degradação dos estilos e em que, em cada região, fosse imposta a utilização dos materiais tradicionais e o respeito pelas técnicas locais. No entanto, trata-se aqui de uma censura; mas até a censura, exercida por juizes competentes e lúcidos, pode ter virtudes. Acabámos de falar do campo; olhemos as cidades e o que delas se faz, hoje em dia. A razão não será que tudo o que foi e continua a ser belo na ordem urbana resulta do desejo esclarecido de um monarca — a quem Paris deve, entre outras, a Place des Voges, a Place Vendôme e a Rue de Rivoli —, ou então, se a cidade se constrói ao acaso e continua bela, serão precisos mil anos? Entre estas soluções extremas que já não convém ao nosso tempo, é necessária uma certa dose de coacção; de resto todos a reclamam de boa vontade.

Os etnólogos estudam sociedades a quem não se põe o problema da criança criadora; e a escola também não existe nelas. Naquelas que eu conheci, as crianças ou brincavam pouco, ou não brincavam absolutamente nada. Com maior

rigor, as suas brincadeiras consistiam na imitação dos adultos. Esta imitação levava-as de maneira insensível a participar a sério nas tarefas produtoras: quer fosse para contribuir, na medida do que podiam, na procura de alimentos, quer fosse para cuidar dos mais novos e distrai-los, quer fosse para fabricar objectos. Mas, na maior parte das sociedades ditas primitivas, esta aprendizagem difusa não basta. É também preciso que, num momento determinado da infância ou da adolescência, se desencadeie uma experiência traumática, cuja duração varia, conforme os casos, entre algumas semanas e vários meses. Entremeada de provas freqüentemente muito duras, esta iniciação, como lhe chamam os etnólogos, grava no espírito dos noviços os conhecimentos que o seu grupo social tem por sagrados. E também põe em acção aquilo a que chamarei a virtude das emoções fortes —ansiedade, medo e orgulho— para consolidar, de maneira brutal e definitiva, os ensinamentos recebidos no decurso dos anos em estado diluído.

Instruído, como muitos outros, nos liceus, onde a entrada e a saída de cada aula se fazia ao som de tambor, em que as mínimas faltas à disciplina eram severamente punidas, em que as composições eram preparadas em estado de angústia e em que os seus resultados, proclamados de uma maneira muito solene pelo reitor, acompanhado pelo censor, provocavam o acabrunhamento ou a alegria, não sei de que, enquanto crianças, a grande maioria entre nós, lhe tenha criado ódio ou rancor. Adulto e, ainda por cima, etnólogo, reencontro nesses costumes o reflexo, enfraquecido, decerto, mas sempre reconhecível, de ritos universalmente espalhados que conferem um carácter sagrado aos passos pelos quais cada geração se prepara para partilhar as suas responsabilidades com aquela que se lhe segue. Para evitar qualquer equívoco, chamemos sagradas somente a essas demonstrações da vida colectiva que tocam ao indivíduo no seu âmago. Elas podem ser consideradas e tornar-se perigosas, tal como já aconteceu em diversas sociedades, nomeadamente na nossa, devido à idade precoce em que nós sujeitamos os nossos filhos às disciplinas escolares. Os pretensos primitivos têm, regra geral, maior deferência pela fragilidade psíquica e moral da criança

de tenra idade. Mas, com a condição de agir comedido e de adaptar os métodos ao estado presente dos costumes, não se vê que sociedade alguma possa ignorar ou negligenciar esta força.

Enfim, seria prudente desconfiar dos objectivos que nos propomos ou que nos propõem, sem termos definido de antemão o seu conteúdo. O que é, exactamente, um criador? Será necessário tomar este termo num sentido objectivo, ou subjectivo? O criador será aquele que, de uma maneira absoluta, inova, ou aquele que sente alegria em criar por sua conta, mesmo que aquilo que faz seja feito por outros, tão bem como por ele?

As sociedades estudadas pelos etnólogos têm pouco gosto pela novidade: elas justificam os seus costumes pela antiguidade que lhes atribuem. Pelo menos para aquelas cujo efectivo demográfico não ultrapassa alguns milhares de indivíduos e que, por vezes, nem chegam a atingir a centena, o ideal — impossível, claro, de respeitar — seria permanecer tal como, segundo os mitos, os deuses as criaram no alvor dos tempos. No entanto, nessas sociedades não industriais, cada um sabe criar por si mesmo todos os objectos artesanais que lhe apetece usar. Que não se fale, aqui, de imitação instintiva: as mais humildes técnicas dos chamados primitivos fazem apelo a operações manuais e intellectuais de uma grande complexidade que é preciso ter compreendido e aprendido e que, de cada vez que se executam, reclamam inteligência, iniciativa e gosto. Não é qualquer árvore que é própria para fazer um arco, nem mesmo qualquer parte da árvore; a exposição do tronco, o momento do ano ou do mês em que a abatem são pouco são indiferentes. Os gestos feitos para desbastar, trabalhar e polir a madeira, preparar a fibra destinada à corda e aos ligamentos, enrolar e apertar estes, tudo isto implica experiência, jeito, julgamento. O homem consagra-se inteiramente a estas tarefas, investe nelas o seu saber, a sua habilidade, a sua personalidade; o mesmo quanto à ceramista ou à tecedeira. As diferenças em relação à obra do vizinho podem ser mínimas, indescerníveis à vista não treinada. O prático distingue-as e elas inspiram no seu autor um legítimo orgulho.

Ao querermos fazer dos nossos filhos criadores, estaremos à espera somente que, como o selvagem ou o camponês das idades pré-industriais, ele saiba fazer sozinho o que o seu vizinho também faz, mas no respeito por normas estabelecidas de uma vez por todas, ou pedimos-lhe algo mais? Reservaríamos então o nome de criação para aquilo que, no plano material ou espiritual, represente uma verdadeira inovação. Os grandes inovadores são, é claro, necessários à vida e à evolução das sociedades: para além de um tal talento poder — e disso nada sabemos — ter bases genéticas (pondo de parte que ele exista em estado latente em toda a gente), também nos devemos interrogar sobre a viabilidade de uma sociedade que desejasse que todos os seus membros fossem inovadores. Parece muitíssimo duvidoso que uma tal sociedade se possa reproduzir e ainda menos progredir, uma vez que se entregaria permanentemente a dissipar as suas aquisições.

Talvez tenhamos assistido a um fenómeno desta ordem em certos sectores da nossa própria cultura, no das artes plásticas em particular. Desvairados com as duas inovações maiores constituídas, na pintura, pelo impressionismo e pelo cubismo, que se sucederam uma à outra no lapso de poucos anos, atormentados sobretudo pelos remorsos de não as termos sabido reconhecer logo de princípio, impusemo-nos como ideal, não o que inovações fecundas poderiam ainda produzir, mas sim a inovação em si mesma. Não contentes por a termos de algum modo divinizado, imploramos diariamente que ela nos traga novos testemunhos da sua onnipotência. O resultado está à vista: uma cavalgada desenfreada de estilos e maneiras, até na obra de cada artista. Afinal de contas, foi a pintura como gênero que não sobreviveu às pressões incoerentes que se exerceram sobre ela, para que não cessasse de se renovar. Outros domínios da criação sofrem o mesmo destino: toda a arte contemporânea está presentemente numa situação aflitiva. Que a recente evolução da pintura actue com tão grande peso sobre os métodos pedagógicos que pretendem libertar a criança e estimular os seus dons criadores é razão mais do que suficiente para que estes respirem alguma desconfiança.

Regressemos então ao sentido subjectivo, mas meçamos também a largura do fosso que, na nossa civilização, separa a ambição, mesmo modesta, que este sentido implica, das oportunidades que temos de a traduzir na prática. Lembro-me da exaltação de duas jovens americanas durante uma estadia em França, quando lhes revelaram que a baunilha é uma vagem e como, a partir de um ovo, qualquer um pode fazer uma maionese por suas mãos. Para elas, essas substâncias e os seus respectivos sabores pertenciam até então a um reportório anônimo, feito de carteiras e caixas a cujo conteúdo atribuíam, em algumas doses, uma mesma uniformidade de origem. Logo que conexões insuspeitadas se estabeleceram no seu universo mental, sentiram-se reintegradas num devir histórico. Ao cumprirem gestos humildes, participavam numa criação.

Este exemplo trivial faz-nos pôr o dedo *no* drama de civilização, que, muito antes de se repercutir em crise pedagógica, está na raiz de um problema a que não pudemos fazer mais do que sobrevoar. Os nossos filhos nascem e crescem num mundo feito por nós, que antecipa as suas necessidades, previne as suas perguntas, os encharca de soluções. A este respeito, não vejo diferença entre os produtores industriais que nos inundam e os «museus imaginários» que, sob a forma de colecções de livros de bolso, de álbuns de reproduções e de exposições temporárias em jacto contínuo desvitalizam e embotam o gosto, minimizam o esforço, baralham o saber: vãs tentativas para acalmar o apetite bolímico de um público sobre o qual desabam desordenadamente todas as produções espirituais da humanidade. Que, neste mundo de facilidades e desperdício, a escola continue a ser o único sítio em que é preciso ter trabalho, sofrer uma disciplina, passar por vexames, progredir passo a passo, viver, como se costuma dizer, «no duro», não é coisa que as crianças aceitem, pois já não a podem compreender. Daí a desmoralização que as invade, quando sofrem toda a espécie de coacções para as quais tanto a família como a sociedade não as prepararam e as conseqüências por vezes trágicas desta inadaptação.

Resta saber se é a escola que está errada, se é uma sociedade que perde cada vez mais e todos os dias o sentido da

sua função. Ao pormos o problema da criança criadora, enganamo-nos no tema: porque somos nós próprios, tornados consumidores desenfreados, quem se mostra cada vez menos capaz de criar. Angustiados pela nossa carência, esperamos a vinda do homem criador. E como não nos apercebemos dele em parte alguma, viramo-nos, em desespero de causa, para os nossos filhos.

Temamos, no entanto, que, ao sacrificarmos as rudes necessidades da aprendizagem aos nossos sonhos egoístas, acabemos por lançar a escola pela borda fora, com tudo aquilo que ela ainda representa, e que venhamos a privar os nossos sucessores do pouco que ainda permanece sólido e substancial na herança que podemos deixar-lhes. Seria aberrante pretender iniciar os nossos filhos na criação pelas vias da arte, recorrendo a métodos pedagógicos inspirados pelos frutos ilusórios da nossa esterilidade. Reconheçamos ao menos que procuramos nisso uma consolação: ao fazermos da criança a medida do criador, damos a nós próprios uma desculpa por termos deixado a arte regredir ao estádio do jogo, mas sem termos tido o cuidado de não abrirmos a porta a confusões muito mais graves entre o jogo e os outros aspectos sérios da vida. Ai de nós, nem tudo na vida é jogo. É aos jovens espíritos que nos incumbe formar que se fica a dever esta lição fundamental que nos convidam a calar, para a satisfação, na verdade bem ingênua, de justificar aquilo a que ainda se chama arte pelos exercícios atraentes de que, sob o colorido de reforma pedagógica, proporciona ocasião às crianças; exercícios em que, no entanto, os próprios adultos podem encontrar — e nada mais — um muito vivo agrado.

CAPÍTULO XXII

REFLEXÕES SOBRE A LIBERDADE (1)

Uma comissão especial da Assembléia Nacional está actualmente a examinar três projectos de lei sobre a ou as liberdades. Sendo puro procedimento, o do grupo socialista situa-se fora do campo da reflexão filosófica. Pelo contrário, o projecto da maioria e o do grupo comunista vão ao cerne da questão. Ora, embora tratando-o e até definindo-o de maneiras diferentes, ambos os projectos estão em concordância quanto a um ponto: um e outro pretendem dar um fundamento universal à idéia de liberdade e aos direitos que dela decorrem. A maioria definiu a liberdade como «*carácter distintivo da vontade humana*»; por seu lado, o grupo comunista vê nas liberdades e seu exercício «*direitos inalienáveis*» que «*todo o ser humano*» possui.

É esquecer que a idéia de liberdade, tal como nós a concebemos, surgiu numa data relativamente recente, que os seus conteúdos são variáveis e que somente uma fracção da

(1) Convidado, em 19 de Maio de 1976, pelo presidente Edgard Faure, para ir depor perante a Comissão Especial para as Liberdades da Assembléia Nacional, impus-me ser breve. As páginas que se seguem, mais desenvolvidas, representam aquilo que eu, provavelmente, teria dito se me tivesse permitido falar por mais tempo.

humanidade adere à primeira e crê usufruir da segunda, ainda por cima de uma maneira muitas vezes ilusória. Por detrás dos grandes princípios da Declaração dos Direitos, perfilava-se, em 1789, a vontade de abolir liberdades concretas e históricas: privilégios da nobreza, imunidades do clero, das comunas e corporações burguesas, cuja manutenção levantava obstáculos a outras liberdades, também elas concretas e históricas. Tanto neste caso como em outros, as formas da existência prática dão um sentido às ideologias que as exprimem. Ao repetir, século após século, o mesmo credo, arriscamos a ficar cegos ao facto de o mundo em que nos movemos ter mudado. As liberdades privilegiadas que ele reconhece, e também aquelas que nele se reivindicam, já não são as mesmas.

Este carácter relativo da idéia de liberdade sobressai ainda mais no caso dos países ditos subdesenvolvidos, onde, com a Declaração Internacional dos Direitos de 1948, divulgámos ou mesmo impusemos fórmulas que, no estado em que se eles se encontravam, e em que muitos ainda se encontram, são largamente desprovidas de significado. Às vítimas da fome e de outras misérias fisiológicas ou morais, importa pouco, sem dúvida, se a sua condição mudasse, que isso acontecesse em limites que nós próprios acharíamos insuportáveis. Passar ao regime de trabalho forçado, da alimentação racionada e do pensamento dirigido poderia até parecer uma libertação a pessoas de tudo privadas, uma vez que isso seria para elas o meio histórico de obterem trabalho remunerado, de matarem a fome e de abrirem o seu horizonte intelectual a problemas que passariam a ter em comum com outros homens.

De igual modo, os aderentes à ideologia do Estado totalitário podem sentir-se livres, quando pensam e agem tal como a lei espera que eles façam. Montesquieu não previu que a virtude, eixo dos regimes democráticos, pode ser inculcada a um povo, no espaço de tempo de uma geração, por processos de adrestamento que não têm qualquer relação com ela. Mas a partir do momento em que, como na China, a virtude reine, os membros individuais do corpo social mostram-se, por vezes numa grande maioria, conformes à definição que Montesquieu fez do homem de bem: aquele *«que*

*as leis do seu país, que age por amor às leis do seu país». Soment*e hoje, e ensinados pela experiência deste último meio século, podemos medir como a noção de virtude é equívoca e compreender que ela traça uma via particularmente estreita entre o fanatismo espontâneo, por um lado, e o pensamento dirigido, por outro. Ainda não é certo que Montesquieu não tenha sido tentado a empurrar perigosamente o seu «*homem de bem*» para a beira de um ou outro destes abismos. Assim o escreveu ele: «*A liberdade não consiste de modo algum em fazer o que se quer, mas sim em poder fazer o que se deve querer, e em não ser por forma alguma constrangido a fazer aquilo que se não deve querer*» Mas onde é que cada um irá descobrir o que deve querer? Ele sabia muitíssimo bem, no entanto, que todo o regime democrático está condenado a perecer, precisamente por degenerescência da virtude.

Desconfiemos, pois, do zelo apologético que pretende definir a liberdade num falso absoluto, na realidade produzido pela história. Querer alicerçar o direito às liberdades na natureza do homem como ser moral presta-se a duas críticas. Em primeiro lugar, à do arbitrário, pois, consoante as épocas, os lugares e os regimes, a idéia de liberdade admite conteúdos diferentes. O casamento dos menores de vinte e cinco anos sem o consentimento dos pais não continuou proibido durante séculos do Antigo Regime, a pretexto de que, tendo as leis por objectivo tornar os compromissos plenamente livres e voluntários, era conveniente impedir os indivíduos de agirem sob a coacção das paixões?

Em segundo lugar, o fundamento proposto continua a ser frágil, devido à necessidade em que nos encontramos de restituir sub-repticiamente à noção de liberdade o seu carácter relativo. Todas as declarações conhecidas, incluindo os presentes textos, não enunciam cada direito em particular senão subordinando a sua aplicação àquilo que as leis autorizam: limite não definido e que é possível redefinir em qualquer momento. Por outras palavras, o legislador não atribui jamais uma liberdade senão reservando-se a faculdade de a restringir, ou até, se as circunstâncias de que ele é o único juiz o exigirem, de a abolir.

Por estas razões, o fundamento ideológico que os dois textos de lei admitem sem debate surge igualmente perigoso e é conveniente convidar os seus redactores a meditar nos judiciosos reparos de Jean-Jacques Rousseau no prefácio ao *Discurso sobre a origem da desigualdade*, pois se aplicam perfeitamente a ambos: «Começa-se por procurar as regras que, para utilidade comum, seria apropriado que os homens concertassem entre si; e depois dá-se o nome de lei natural à colecção dessas regras, sem outra prova senão o hem que se acha vir a resultar da sua prática universal. Eis aqui seguramente uma maneira muito cômoda de compor as definições e de explicar a naturet(a das coisas por conveniências quase arbitrárias.»

Pode, então, conceber-se um fundamento das liberdades cuja evidência seja suficientemente forte para que se imponha indistintamente a todos? Só se descortina um, mas ele implica que à definição do homem como ser moral se substitua — uma vez que é o seu carácter mais evidente — a do homem como ser vivo. Ora se o homem começa por ter direitos ao título de ser vivo, daqui resulta imediatamente que esses direitos, reconhecidos à humanidade enquanto espécie, encontrem os seus limites naturais nos direitos das outras espécies. Os direitos da humanidade cessam assim no momento preciso em que o seu exercício põe em perigo a existência de uma outra espécie.

Não se trata de ignorar que, como qualquer animal, o homem retira a sua subsistência de seres vivos. Mas esta necessidade natural, tão legítima enquanto exercida à custa de indivíduos, não deveria ir até à extinção da espécie a que eles pertencem. O direito à vida e ao livre desenvolvimento das espécies vivas ainda representadas sobre a Terra pode ser o único a declarar imprescritível, pela muito simples razão de que a desapareição de uma espécie qualquer cria um vazio, irreparável à nossa escala, no sistema da criação.

Os dois textos de lei não ignoram inteiramente este género de considerações. Mas, ao tomarem as conseqüências pelas premissas, vêem-se em embaraços para decidir que direitos particulares do homem poderão servir para justificar a protecção do meio ambiente natural. A maioria inscreve-a na

rubrica do direito à segurança e fica-se por aí. O grupo comunista prefere metê-la entre o número de direitos à cultura e à informação, o que não é menos arbitrário. Consagra-lhe dois artigos em vez de um, mas não faz mais, com isso, do que tornar ainda mais evidentes as contradições inerentes à maneira como os dois textos tentam resolver o problema. Porque é contraditório proclamar num artigo o direito às actividades «*em plena natureza*» e, no artigo seguinte, o dever de pôr essa mesma natureza «*em valor racional*». É igualmente contraditório reclamar na mesma frase «*a protecção da flora e da fauna, a conservação das paisagens, a liberdade de acesso aos locais*» e «*a eliminação de prejuízos causados pelo ruído, pela poluição e por todas as outras degradações da qualidade de vida*»: a liberdade de acesso aos locais é em si mesma uma fonte de poluição e não a menor. Num país mais avançado do que nós a este respeito, estou a referir-me ao Canadá, conheço um parte natural de que os responsáveis verificam a degradação insidiosa, apesar do regulamento draconiano que impõe a pequenos grupos de cinco ou seis excursionistas que percorram os percursos autorizados com várias horas de intervalo.

Por muito que nos aborreça admiti-lo, antes de se pensar em proteger a natureza para o homem, deve-se pensar em a proteger dele. E quando, numa declaração recente, o Sr. Ministro da Justiça declarou que «*a justiça não pode ficar indiferente às agressões sofridas pelo homem pelo facto desses danos*», está a inverter, também ele, os dados do problema: o homem não sofre a agressão dos prejuízos, ele causa-as. O direito do meio ambiente, de que tanto se fala, é um direito do meio ambiente sobre o homem, não um direito do homem sobre o meio ambiente.

Haverá quem objecte que os três projectos de lei tratam de direitos individuais e pergunte como se poderá derivá-los de direitos fundados só num escalão específico. Mas esta dificuldade é apenas aparente, pois, quando definimos o homem como ser moral, segundo a acepção tradicional, estamos a referir-nos de facto a uma propriedade distintiva da vida social, que é a de elevar cada um dos seus participantes à

categoria de espécie. Ao impor a cada indivíduo o exercício de uma função, que desempenhe um ou vários papéis, numa palavra, que tenha uma personalidade, o grupo transforma-o no equivalente daquilo a que se poderia chamar uma espécie mono-individual. Sem mesmo encarar o grupo no seu conjunto, basta, para nos convenceremos disso, ver como uma família qualquer sente a perda de um dos seus próximos: atingida o mais profundamente possível pela dissolução de uma síntese insubstituível que, durante um certo tempo, unia num todo coerente uma história particular, qualidades físicas e morais, um sistema original de idéias e condutas... Um pouco como se, na ordem natural, se extinguisse uma espécie, também ela síntese única de qualidades particulares que jamais reaparecerão.

Quando dizemos que o homem é um ser moral e que esta qualidade lhe cria direitos, estamos somente a tomar em consideração o facto de que a vida em sociedade promove o indivíduo biológico a uma dignidade de outra ordem. Ao reconhecermos este fenómeno, não estamos a rejeitar o critério de moralidade; integramo-lo num conjunto mais geral, com o resultado, por consequência, de que do respeito devido à espécie enquanto espécie — e, assim, devido a todas as espécies — derivam as leis pelas quais, no caso da nossa, cada indivíduo se pode fazer prevalecer como indivíduo: ao mesmo título que qualquer outra espécie, mas nada mais.

Só, esta problemática poderia recolher o assentimento de todas as civilizações. Da nossa em primeiro lugar, pois a concepção que acabámos de esboçar foi a dos jurisconsultos romanos, penetrados por influências estóicas, que definiam a lei natural como o conjunto das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados para a sua conservação comum; foi também a das grandes civilizações do Oriente e do Extremo Oriente, inspiradas pelo hinduísmo e pelo budismo; foi também, enfim, a dos povos ditos subdesenvolvidos, mesmo dos mais humildes de entre eles, as sociedades sem escrita estudadas pelos etnólogos. Por muito diferentes que estas últimas sociedades sejam umas das outras, elas concordam em fazer do homem uma parte integrante e não a senhor da Criação. Através de sábios costumes que fariamos muito

mal em relegar para a categoria de superstições, elas limitam o consumo de outras espécies vivas pelo homem e impõem a este o respeito moral, associado a regras muito estritas, para assegurarem a sua conservação.

Ninguém duvida de que se, na definição das liberdades, o legislador francês desse o passo decisivo constituído pela fundamentação dos direitos do homem sobre a sua natureza de ser, não moral, mas ser vivo, um novo prestígio daí resultaria para o nosso país. Num momento em que a qualidade de vida e a protecção do meio ambiente emergem para primeiro plano das necessidades dos homens, esta reformulação dos princípios da filosofia política poderia até surgir, aos olhos do Mundo, como o início de uma nova declaração dos direitos. Dir-se-á, com razão, que as conjunturas social e internacional não se prestam de modo algum a isso, mas as outras também foram preparadas por etapas preliminares. Desde já, poderíamos aguardar uma repercussão delas na opinião pública comparável à que provocou a Declaração da Independência de 1776, as Declarações dos Direitos de 1789 e 1793, cujos princípios, compreendemo-lo hoje melhor, serviram acima de tudo necessidades históricas. Com os actuais projectos, apresenta-se à França uma ocasião única de assentar os direitos do homem em bases que, salvo durante alguns séculos para o Ocidente, foram explícita ou implicitamente admitidas em todos os lugares e todos os tempos.

Lamentemos, pois, que os redactores dos textos em discussão tenham escolhido repetir fórmulas rituais, sem olharem às confusões e às dificuldades que elas engendram. Assim, reclamam-se simultaneamente, mas sem o dizerem, de uma filosofia dos direitos que limita os poderes do Estado e de outra que os aumenta. Confunde-se o direito de todos os indivíduos ao reconhecimento de uma esfera privada, condição e penhor da sua liberdade, com pretensos direitos que se reduzem ao enunciado de diversos objectivos desejáveis à vida social. Ora não se criam direitos no mesmo sentido ao proclamar esses objectivos, pois a sociedade não é capaz de os cumprir automaticamente. Daqueles que a governam pode

uma sociedade exigir que concedam a cada um uma esfera privada: seja qual for a maneira como a definam, bastam prescrições negativas para tal. Mas, por muito indispensável que seja o direito ao trabalho para permitir à liberdade que se exerça, das duas uma, ou a sua afirmação ficará verbal e gratuita, ou implicará, em contrapartida, o dever de cada um de aceitar o trabalho que a sociedade está em condições de lhe fornecer. O que supõe uma boa vontade reflectora de uma adesão geral aos valores colectivos, ou então, na sua falta, medidas de coacção. Na segunda hipótese, nega-se então a liberdade em nome do direito que dela se reclama; na primeira, esperar-se-á tudo de uma disposição moral que a liberdade, definida de maneira negativa, é impotente para suscitar: a «*virtude*» de Montesquieu não se decreta por via legislativa. Se a lei pode garantir o exercício das liberdades, estas não existem senão por um conteúdo concreto que não provém da lei, mas sim dos costumes.

Na verdade, os dois projectos de lei enfermam da mesma contradição interna e, deste ponto de vista, as do grupo comunista e da maioria encontram-se. Não se pode adoptar uma definição racionalista da liberdade —pretendendo-se assim a universalidade— e fazer, ao mesmo tempo, de uma sociedade pluralista o local em que ela desabrocha e se exerce. Uma doutrina universalista evolui inelutavelmente para fórmulas equivalentes à do partido único, ou para uma liberdade debastadora e sem norte, sob o efeito da qual as idéias, entregues a si próprias, se combaterão até perderem toda a sua substância. A escolha final será entre uma liberdade ausente na sua presença e uma liberdade presente, desta vez, na sua ausência e onde, para citar de novo Montesquieu, depois de se ter sido livre as leis, deseja-se ser livre contra elas.

Como solução política, o pluralismo não pode ser definido em abstracto. Perde toda a consistência se não for aplicado a conteúdos positivos vindos de fora e que ele é, em si mesmo, incapaz de engendrar: liberdades feitas de heranças, de hábitos e de crenças que preexistem às leis e que estas têm por missão proteger. Um tema constante do pensamento político, desde o século XVIII, opõe as liberdades ditas, respectivamente, «à inglesa» e «à francesa». Sem nos interrogarmos

sobre até que ponto estas noções reflectem verdades da experiência (as quais, no caso da Inglaterra, parecem pelo menos abaladas), vale a pena destacar o seu significado filosófico.

No primeiro manual de etnografia publicado em França, e do qual poderíamos celebrar este ano o bicentenário, pois a sua primeira edição data de 1776, Jean-Nicolas Démeunier, que o publicou com a idade de vinte e cinco anos, faz um profundo reparo (2). Depois de salientar que os antigos evitavam ferir as crenças populares, por muito absurdas que fossem, exprime-se como se segue: «*Pode aplicar-se aos Ingleses a mesma reflexão, listos orgulhosos insulares olham com piedade os escritores que combatem os preconceitos religiosos: riem-se dos seus esforços; e, persuadidos de que o género humano nasceu para o erro, não se dão ao trabalho de destruir as superstições, que em breve seriam substituídas por outras. Mas a liberdade de imprensa e a constituição do governo permitem-lhes atacar os administradores e clamam sem cessar contra o despotismo. A primeira lei das monarquias é desbaratar os sediciosos e liquidar a liberdade de escrever: o espírito humano, que é indomável, fica desvairado e ataca as religiões. Os vassallos dos príncipes absolutos escutam, aliás, com toda a boa vontade essas especulações; enquanto que em Inglaterra se está mais disposto a receber os avisos que são dados para manter a liberdade; e a nação que dela goza, ou que crê dela gozar, não vê nem ouve nada, senão quando lhe falam de despotismo.*»

Cerca de um século mais tarde, em 1871, na *Reforma Intelectual em França*, Renan fará afirmações semelhantes: «*A. Inglaterra chegou ao estado mais liberal que o mundo já conheceu até hoje, desenvolvendo as suas instituições da Idade Média [...] A. liberdade em Inglaterra [...] vem de toda a sua história, do seu igual respeito pelo direito do rei, pelo direito dos senhores, pelo direito das comunas e das corporações de toda a espécie. A França seguiu o caminho oposto. O rei fizera desde há muito tábua rasa do direito dos senhores e das comunas; a nação fez tábua rasa dos direitos do rei. Ela procedeu*

(2) Sobre o qual a minha atenção foi atraída por uma exposição de Jean Pouillon, no seu seminário no Colégio de França deste ano. J.-N. Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, 3 vols., Londres, 1776, 11:354 n.

filosoficamente numa matéria em que é necessário proceder historicamente.-» Do outro lado da Mancha, Sir Henry Summer Maine escrevia, já em 1861, na sua famosa obra *Ancient Law*: «*Os filósofos franceses mostraram-se tão impacientes em escapar ao que tinham por superstição dos padres que se lançaram de cabeça na superstição dos juristas.*»

Destes três julgamentos paralelos, o de Dèmeunier é o que vai mais longe, ao não hesitar em ver na superstição o mais seguro antídoto contra o despotismo. A afirmação é actual, pois o despotismo continua a existir entre nós e se nos perguntarmos onde reside ele, nós responderemos indo buscar uma outra fórmula a Renan, ainda mais verdadeira hoje em dia do que na sua época: na «*impertinência vaidosa da administração*», a qual faz pesar sobre todos os cidadãos uma insuportável ditadura. Mas em que pode a superstição, cujo conceito recobre um conteúdo desacreditado aos olhos dos modernos, opor-se ao despotismo? Compreendamos então o que Dèmeunier entendia por este termo.

Em primeiro lugar, sem dúvida, todos esses códigos culturais que a lei Le Chapelier iria em breve destruir; mas também, de maneira mais geral, essa multidão de pequenas dependências, de miúdas solidariedades que preservam o indivíduo de ser esmagado pela sociedade global e a esta de se pulverizar em átomos intermutáveis e anônimos; que integram cada um num gênero de vida, num solo, numa tradição, numa forma de crença ou de descrença, os quais não só se equilibram uns aos outros à maneira dos poderes separados de Montesquieu, como constituem outras tantas contraforças capazes de se dirigirem, todas em conjunto, contra os abusos do poder público.

Ao dar um fundamento pretensamente racional à liberdade, condenamo-la a evacuar esse rico conteúdo e a minar os seus próprios alicerces. Porque o apego às liberdades é tanto maior quanto aos direitos que a convidamos a proteger repousam sobre uma parte de irracional; eles consistem nesses ínfimos privilégios, nessas desigualdades talvez irrisórias que, sem infringirem a igualdade geral, permitem aos indivíduos encontrar pontos de ancoragem. A liberdade real é a dos longos hábitos, das preferências, numa palavra, dos costu-

mes, isto é —a experiência da França a partir de 1789 prova-o —, uma forma de liberdade contra a qual todas as idéias teóricas que se proclamam de racionais se encarniçam. É mesmo o seu único ponto de concórdia e quando atingem os seus fins, nada mais lhes resta do que destruírem-se mutuamente. Nós estamos nesse ponto. Pelo contrário, só as «crenças» (termo que é preciso não tomar no sentido das crenças religiosas, embora não as exclua) podem dar à liberdade conteúdos a defender. A liberdade mantém-se por dentro; mina-se a si própria quando cremos estar a construí-la de fora.

O etnólogo não tem título algum que lhe permita manifestar-se sobre estes problemas, a não ser o da sua profissão, que o leva a ver as coisas com um certo afastamento. Mas, pelo menos num ponto, pode dar um contributo positivo. Alguns de entre nós consagram-se ao estudo de sociedades pouco numerosas, de um muito baixo nível técnico e económico, cujas instituições políticas apresentam uma grande simplicidade. Nada autoriza a reconhecer nelas uma imagem das sociedades humanas no seu começo, mas, sob esta forma despojada, elas expõem, talvez melhor do que as sociedades mais complexas, as molas ocultas de toda a vida social e algumas das suas condições que podem ser tidas por essenciais. Ora verificou-se que, nas regiões do Mundo em que ainda sobrevivem, essas sociedades oscilam entre quarenta e duzentos e cinquenta membros. Quando o número da população cai abaixo do limiar, a sociedade considerada desaparece mais ou menos depressa; e quando ultrapassa o máximo, divide-se. Tudo se passa, pois, como se dois grupos de quarenta a duzentos e cinquenta membros fossem viáveis, enquanto que um grupo, digamos, de quatrocentos ou quinhentos membros não o será. As causas económicas não explicam o fenómeno se não imperfeitamente. É então preciso admitir que razões mais profundas, de ordem social e moral, mantêm o número de indivíduos chamados a viverem em conjunto em limites entre os quais se situaria aquilo a que poderíamos chamar o nível óptimo de população. Verificar-se-ia assim, de maneira experimental, a existência de uma necessidade de viver em

pequenas comunidades, partilhada, talvez, por todos os homens; o que não as impede, todavia, de se unirem quando uma delas sofre um ataque vindo de fora. Fundada sobre a posse colectiva de uma história, de uma língua (a despeito das diferenças dialectais), de uma cultura, até mesmo uma solidariedade a grande escala, como a solidariedade nacional, resulta nessas sociedades — e sem dúvida que também noutros locais — da congregação de pequenas solidariedades.

Contrariamente a Rousseau, que queria abolir no Estado toda a sociedade parcelar, uma certa restauração das sociedades parcelares oferece um último meio para dar às liberdades doentes um pouco de saúde e de vigor. Infelizmente, não depende do legislado fazer com que as sociedades ocidentais subam de novo o declive sobre o qual estão a deslizar desde há vários séculos — demasiado freqüentemente, na história, a exemplo da nossa. Mas pode, ao menos, mostrar-se atento à inversão da tendência da qual, aqui e ali, se notam indícios; encorajá-la nas suas manifestações imprevisíveis, por muito incongruentes, mesmo chocantes, que possam, por vezes, parecer; em todo o caso, nada fazer que arrisque a sufocá-la no ovo nem, se ela se afirmar, impedi-la de seguir o seu curso.

LISTA DAS PRIMEIRAS PUBLICAÇÕES

- Raça e cultura. — *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XXIII, n.º 4, Copyright Unesco, 1971 : 647-666.
- O etnólogo perante a condição humana. — *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 132^e année, 4^e série, année 1979 (2^e semestre) : 595-614. Republicado com algumas modificações.
- A Família. — • *Man, Culture and Society*, Edited by Harry L. Shapiro, New York, copyright Oxford University Press, 1956 : 261-285. Livrentemente traduzido e adaptado pelo autor do original em inglês.
- Um «Átomo de parentesco» australiano. — Traduzido pelo autor do original em inglês, escrito, pouco antes da sua morte, para umas Miscelâneas projectadas em honra de T. G. H. Strehlow. Inédito.
- Leituras cruzadas. — Este capítulo retoma e desenvolve a matéria de dois artigos: «Chanson madécasse», in *Orients*, Sudestasie-Privat, Paris-Toulouse, 1982 : 195-203, e «L'Adieu à la cousine croisée», in *LES Fantaisies du voyageur. XXXIII variations Schaeffner*, Paris, Société Française de Musicologie, 1982 : 36-41.
- Do casamento num grau aproximado. — *Mélanges offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en Sciences sociales, 1983.
- Estruturalismo e ecologia. — Traduzido pelo autor do original em inglês, *Structuralism and Ecology, Barnard Alumnae*, Spring 1972 : 6-14.
- Estruturalismo e empirismo. — *L'Homme, revue française d'anthropologie*, avril-septembre 1976, xvi(2-3):23-38.

As lições da lingüística. — Prefácio para Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976 : 7-18.

Religião, língua e história. — *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 vols., Toulouse, Privat, 1973, 11 : 325-333.

Da possibilidade mítica à existência social.—*Le Débat*, n.º 19, février 1982 : 96-117.

Cosmopolitismo e esquizofrenia. — *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide, présenté par Jean Poirier e François Kaveau*, Paris, Berger-Levrault, 1976:469-474.

Mito e esquecimento. — *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 : 294-300.

Pitágoras na América. — *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation edited by R. H. Hook (Essays in Honour of George Devereux)*, London-New York-San Francisco, Academic Press, 1979 : 33-41. Versão modificada e desenvolvida do original em francês.

Uma prefiguração anatômica da gemelaridade. — *Systemes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978 : 369-376. Republicado com diversas modificações e acrescentos.

Um pequeno enigma mítico-literário. — *Le Temps de la réflexion*, I, 1980 : 133-141.

De Chrétien de Troyes a Richard Wagner. — «*Parsifal, Programmhefte der Bayreuther Festspiele* 1975 : 1-9, 60-67. Republicado com acrescentos.

Nota sobre a tetralogia. — Inédito.

Uma pintura meditativa. — Escrito para uma obra colectiva sobre Max Ernst, a qual parece não ter sido publicada.

A uma jovem pintora.'—Prefácio para Anita Alhus. *Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Ausstellung in der Stuck-Villa, München, Frankfurt am Main, Insel Verlag*, 1980 : 6-28.

Nova Iorque pós e prefigurativa. — *Paris-New York*, Centre National d'Art et de Culture Georges-Pompidou. Musée National d'Art Moderne, 1^{er} juin-19 septembre 1977:79-83.

Palavras retardatárias sobre a criança criadora. — *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, janvier 1975 : 10-19.

Reflexões sobre a liberdade. — *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, novembre 1976 : 332-339.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abbie, (A. A.), 32n
 Abelhas, 57
 Achenliano, 55
 Adaptação inclusiva, (*inclusive fitness*), 56-57, 58, 59
 Adopção, 84
 África, 39, 55, 70, 72, 73, 80, 81, 84, 87, iio, 126, 135-139, 289, 298, 299
 Agnático, Cognático, 120, 124, i25> 135-145
 Agni, 215, 219
 Agostinho, (Pseudo), 307
 Agricultura, 28, 85
 Alasca, ver América, Costa Noroeste
 Alberich, 333, 334, 337
 Albus, (A.), 350-359
 Alcmene, 267
 Alemanha, 72, 320, 351-352, 353, 365
 Alexander, (R. D.), 58, 62, 65
 Alexandre, (*Komancede*), 325, 326
 Algonkin, 164-167, 262, 294-297
 Aliança, 88-98, 133-145, 206
 Altruísmo, 56-58, 62
 Amaterasu, 130
 Amazonas, 85
 Ambohidratismo, 124
 Ambohimanga, 124
 Ambryn, 95
 Amêijoa, Longueirão, *ciam*, 156-159, 160, 170-185, 193-194
 América, 45, 81, 90, 277-278, 279-280, 289, 369
 Costa Noroeste, 134, 139, 154 e segs., 176 e segs., 233 esegs., 248, 345, 354, 365
 do Norte, 83, 84, 154-167, 176-196, 216, 224, 247, 256-263, 265, 268, 271, 272, 289-298, 361-372.
 do Sul, 32, 34, 70, 83, 84, 85, 90, 218, 289-293
 Amfortas, 322, 324, 327, 329, 331
 Amore, (J. E.), 170
 Andaman, 70
 Andigari, 104
 Andriamasinavalona, 128
 Andrianampoinimerina, 122-126, 128-129
 Andrianajaty, 125
 Andrianjaka, 123, 124, 128
 Andriantsilavo, 128
 Animais, 87-88, 151, 168-169, 173, 221-225, 291-299, 352-353, 354-355, 369, 378, 390
 Ver nomes dos.
 Antehiroka, 123, 128, 129, 130
 Apollinaire, (G. O.), 303-312
 Apoio, 214, 218, 266
 Apolodoro, 145, 267
 Apolónio, 272
 Aquiles, 266, 270
 Arabana, 102, 103
 Aranda, 104
 Arapaho, 165-166

Argonautas, 267, 270
 Arikara, 268
 Aristóteles, 281
 Arizona, 81, 293, 296
 Armstrong, (E. C), 326, 331
 Arnive, 307
 Arriaga, (Pe.), 289-290, 295, 299
 Artesanato, 357-358, 374-375, 383
 Artes plásticas, 157, 193, 247, 339-359. 364-370> 374, 379. 384, 385, 386
 Artur, (Rei), 316-319, 320, 327, 329
 Asdiwal, 234-244
 Ásia, 81, 87, 298-299, 369
 Assame, 72
 Aston, (W. G.), 130, 144, 145, 280, 285
 Atena, 267
 Atenas, 134, 144
 Aulu-Gelle, 285
 Austrália, 32, 73, 95, 99-112, 216
 Avaradrano, 128
 Ávila, (F. de), 290, 299
 Avó libertina, 261
 Awatixa, Awaxawi, 268-270

 Bachofen, (J. J.), 255
 Bacon, (F.), 97
 Bailey, (L. H.), 304
 Bali, 136
 Balzac, (H. de), 363, 367
 Bantu, 135, 139
 Banyoro, 137
 Barrett, (S. A.), 186n
 Bastar, 84
 Bastide, (R.), 256
 Basuto, 136
 Batak, 134
 Battos, 267, 272
 Baudelaire, (C), 67, 210, 350, 380
 Baudoin de Courternay, (J.), 207
 Baumann, (H.), 255
 Beattie, (J. H. M.), 137, 145
 Beauchamp, (W. M.), 279, 285
 Beckewith, (N. W.), 269, 272
 Bella bella, 154-158, 176-190, 191-196
 Bela coola, 156, 194-196, 293
 Belmont, (N.), 290, 294, 299
 Benedict, (R.), 259
 Benin, ver Daomé, 135
 Benoist, (J.), 27n
 Benveniste, (E.), 206, 265
 Bergson, (H.), 374
 Berlin, (B.), 65, 170
 Berndt, (R. M.), 280, 285
 Berthier-Cailliet, (L.), 284, 285
 Bíblia, 134, 314
 Binárias, (oposições), 157-158, 164-169, 171-172, 195-196, 204-205, 211, 233, 242, 244-249, 280-284, 342-343
 Binyon, (L.), 35 3n
 Bizâncio, 313
 Black, (L.), 298, 299
 Blois, (MUe. de), 116
 Boa conselheira, 191-193
 Boas, (F.), 52, 134, 150, 176-179, 182, 185, 187-190, 193-198, 205, 233, 235, 238, 249, 262n, 272, 291, 294, 299
 Bolívia, 302
 Bonald, (L. de), 53
 Bordado, 164, 167
 Boron, (R. de), 319, 323
 Bororo, 72, 79, 85, 293
 Bosch, (H.), 354
 Bosquímanos, 70
 Bott, (E.), 140, 145
 Bowers, (A. W.), 269, 273
 Brandon, (J. R.), 251
 Braque, (G.), 349
 Brasil, 72, 73, 78, 202, 280, 290, 293
 Bratsvo, 82
 Brehm, (A. E.), 183
 Breton, (A.), 365
 Brunnhilde, 333, 335, 336
 Buda, budismo, 47, 325, 392
 Buganda, 136
 Buna, 135

- Burke, (E.), 53
 Burr ridge, (K.), 281, 285
 Byssens, bispos, 183, 195
- Cabras, (cornos de), 156-160, 185, 193-196
 Calder, (A.), 370
 Califórnia, 224, 262, 295
 Callet, (Pe.), 122, 123, 125, 128, 130
 Camarões, 136, 139
 Camelo, 295
 Carrier, 291
 CarroU, (M. P.), 224n, 297, 300
 Casa, 233, 241, 244
 Casamento, 37, 64, 69, 72, 74-80, 86-98, 99-111, 133-145, 336 e *passim*
 Celibato, *ii-i<*, 230-231
 Céltica, (mitologia), 315-316, 327, 352
 Cereais, 282-284
 Cézanne, (P.), 349
 Chagga, 72
 Chamberlain, (B. FL), 278, 285
 Chamfort, 62, 277
 Chapus, (G. S.), 128, 130
 Chefia, 34, 85, 228-230
 Cherokee, 280
 Chicago, 371
 Chilcotin, 155, 158, 159, 192-194, 291
 Chimu, 365
 China, 51, 113, 202, 372, 388
 Chinook, 256-263
 Chorti, 279
 Chrétien de Troyes, 307, 315-318, 321-330
 Ciências naturais, 151, 171, 304-306, 311, 369
 Classes de idade, 63, 72, 78
 Cléopatra, 270
 Cline, (W.), 222n, 223n
 Clitoris, 281
 Cobre, 188
 Coelho, 294, 296, ver lebre
- Cristianismo, 59, 84, 313-314, 318-319
 Clivagem, 254, 258-259, 263
 Cobbi, (J.), 284, 285
 Coiote, 269, 291, 292
 Colômbia Britânica, ver América, costa noroeste
 Columbia, (rio), 161, 256, 262
 Cólquico, 303-312
 Comte, (A.), 44
 Connecticut, 370
 Coorte, (A.), 354
 Coquet, (J.-C), 303, 304, 306n, 309, 311
 Coração-de-sovela, 160, 294
 Corbin, (H.), 344
 Coréia, 121, 284
 Cores, 64, 170-171, 245, 355, 358
 Corpo queimado, 269
 Cozinha, 150, 151, 180, 282-283, 385
 Creek, 268
 Criação, Criatividade, 383-386
 Crocker, (J. C), 293, 300
 Crow, 268, 270
 Crow-Omaha, (Sistemas), 95, 135, 136-137
 Cubismo, 349-350, 384
 Cultura, 21-49, 51-64 e *passim*
 Curtin, (J.), 293, 300
 Curtis, (E. S.), 176, 187, 193, 198, 294, 300
 Cuvada, 75
- Dante, 307
 Daomé, ver Benim, 298
 Darwinismo, (neo), 56-63
 Deguy, (M.), 306n
 Delivré, (A.), 125, 130
 Demennier, (J. N.), 395, 395n
 Demografia, 33, 34, 35, 38, 90, 100, 383, 397
 Dentálios (Conchas), 156-161, 193
 Descartes, (R.), 53, 172
 Descendência, 92-93, loon, 103-105, 108, 139-140

- Destruidor de ninhos de passaros, 249
 Detienne, (M.), 275, 282, 285
 Dia, Noite, 211, 292
Dkenira, 279
 Dieterlen, (G.), 289
 Diodoro de Sicília, 266, 273
 Diógenes Laércio, 281, 285
 Dioscuro, 240, 297
 Direitos do homem, 59, 387-398
 Divisão do trabalho, 84-88
 Divórcio, 81, 257, 261
 Dixon, (R. B.), 296, 300
 Doenças, 28, 38
 Doré, (G.), 345
 Drepanocitose, 38-40
 Drucker, (Ph.), 260n
 Dualismo, 94, 167, 170-171
 Dumézil, (G.), 220, 307
 Dürer, (A.), 345, 351
 Durkheim, (E.), 53, 62
 Durry, (M. J.), 303
 Duthuit, (G.), 365
 Dzonokwa, 154, 157, 180, 186-190, 196

 Edipiano, 328, 330
 Edo, 135
 Educação, 373-386
 Egípto, 87, 282, 313, 314, 345, 370
 Eiga Monogatari, 120, 126-127, 131, 143
 Elkin, (A. P.), 103-104, III
 Elmendorf, (W. W.), 216-217, 224n, 293, 300
 Elmore, (F. H.), 227n, 286
 Elsheimer, (A.), 356
 Elnard, (P.), 345
 Émerillons, 82
 Émico, ético, 168, 169-170, 171
 Endogamia, exogamia, 89-98, 116, 125, 141-145, 336, 337
 Enga, 136
 Equador, 295
 Ernst Max, 341-346, 357, 365

 Eschenbach, (W. V.), 307, 320-330
 Escola Livre dos Altos Estudos, 201
 Escolásticos, 204
 Eslavo, 82
 Espanha, 224
 Esparta, 144
 Esposas dos astros, 261
 Esquecimento, 243, 265-272
 Esquimó, ver Imít
 Estereoquímico, 170
 Estóicos, 204
 Euphamos, 267
 Eurípedes, 379
 Evans-Pritchard, (E. E.), 140, 145
 Evolucionismo, 28-29, 33, 36, 42-43, 54-55, 69, 71
 Extremo Oriente, 47, 247, 392
 Eyck, (J. van), 353
 Ezequiel, 134

 Família, 69-98
 Faure, (E.), 387n
 Faurisson, (R.), 303
 Favas, 275-284
 Feijões, ver favas, *sophora, dicentra*
 Feiras, 262
 Fichte, (J. G.), 52
 Fidji, 115, II7-119, 228, 230, 244
 Filipe Augusto, 142
 Filipe o Belo, 142
 Firth, (R.), 295, 300
 Fischer, (M. W.), 296, 297, 300
 Flandres, 315, 351, 359
Flathead, 292
 Flaubert, (G.), 380
 Flegel, (G.), 354
 Fuegianos, 70
 FoUiet, (Pe.), 307n
 Fonema, 204-313
 Fotografia, 348, 356
 França, 82, 118, 142, 205, 223-224, 316, 319, 367, 387-398
 Frappier, (J.), 316n

Prazer, (J. G.), 99, 290, 300
 Freia, 333
 Fricka, 333, 337
 Friedberg, (C), 284, 286
 Frobenius, (L.), 255
 Fujiwara, 121, 129-130, 144-145
 Fujiwara Michinaga, 129

 Gaguez, 196, 267, 272
 Gahmuret, Gamuret, 307, 321, 322, 330
 Galaad, 325
 Gana, 135
 Gasché, (J.), 218
 Gaugmn, (P.), 347-349
 Gauvain, 307, 318-319, 321, 324
 Gayton, (A. H.), 295, 300
 Gêmeos, 258, 269, 290
 Genebra, 213, 377
 Genética, 15, 21-22, 24, 31-49, 56-60, 208
 Genji Monogatari, 113-116, 119, 120, 131
 Geométricas, (noções), 60, 64
 Gerbert de Montreuil, 319
 Gibbs, (G.), 221
 Gildersleeve, (V.), 149
 Gilen, (F. J.), 102, 112
 Giles, (K), 32n
 Gilyak, 298
 Gluckmann, (M.), 143, 142
 Gobineau, (A.), 22
 Goethe, (J. W. von), 52, 320, 345
 Gonja, 135, 299
 Goody, (J.), 2 24n
 Gornemant, Gurnemant, 316-317, 324
 Görres, (J. J.), 321
 Gou-ichijô, 126
 Graal, 313-331
 Granet, (M.), 202
 Gravenberg, (W. von), 320
 Grécia, 51, 117, 133, 134, 144, 145, 214, 218, 266-272, 275-276, 281, 282, 313, 345
 Grimhilde, 333
 Gás, (J.), 349

 Greves, (M.), 119, 131
 Guatemala, 279
 Guiana, 82
 Guiné, 139
 Gunther, (E.), 293, 300
 Gunther, Guttrune, 332, 334, 336, 337
 Gunwinggu, 104

 Hâda, 236-238
 Hagen, 332, 334, 337
 Haida, 190
 Halpin, (M.), 180n, 198
 Hamilton, (D. W.), 56, 65
 Harris, (M.), 175-193
Harrison Rmr, 163
 Havasupai, 293
 Hawai, 115, 231
 Hecht, (J.), 229, 249
 Hegel, (G. W. F.), 150, 153, 172
 Heiltsuk, ver: Bella bella
 Heiser, (R. F.), 26on
 Hélio, 267
 Héracles, 267, 271
 Herder, (J. G. von), 52
 Héritier, (F.), 135, 145
 Hermes, 219
 Herner, (T.), 253-256, 258
 Heródoto, 75, 276, 282, 286
 Hertz, (R.), 255
 Herzeleide, Herzeloide, 307, 321, 330
 Hesione, 271
 Hewitt, (J. N. B.), 293, 300
 Hidatsa, 268-270, 271
 Hill-Tut, (Ch.), 291, 301
 Hipergamia, Hipogamia, 116, 231-232
 Hiper-realismo, 250, 357, 369
 Hippies, 45, 371
 Hissink, (K.), 284, 286
 Hocart, (A. M.), 219, 228, 249
 Hocquenghem, (A. N.), 284, 286
 Hoefnagel, (G.), 354
 Hoffman, (W. J.), 292, 301
 Hokusai, 353
Homo (Erectm, sapiens), 5 5

Homossexualidade, 58
 Hooper, (A.), 229, 249
 Hopi, 81, 345
 Howard, (J. A.), 284, 286
 Humboldt, (A. von), 326
 Humboldt, (W. von), 255
 Hume, (D.), 133
 Hunt, (G.), 134, 176-177, 181, 182, 185, 187, 190, 198, 233
 Huntsnan, (J.), 229, 249
 Huron, 280

 Idade Média, 84, 119, 125, 142, 308, 344, 358
 Imerina, 122-125, 128
 Impostor, intrusão, 161, 290-299
 Impressionismo, 347-348, 353, 384
 Incesto, 86-89, 126, 134, 135, 206, 230-232, 261, 272, 297, 328, 330, 336, 337
 Inconsciente, 207
 Índia, 71-74, 84, 204, 214, 218, 280, 307, 392
 Indiscrição, 243, 265, 272
 Indo-europeu, 141, 214, 265
 Infanticídio, 76
 Inglaterra, 86, 139, 223-224, 315, 319, 351, 394-395
 Ingres, (J. A. D.), 344, 351, 357
 Iniciação, 382
 Inuit, 61, 76
 Irão, 314
 Itália, 277, 351, 358
 Itsekiri, 135

 Jacobs, (M.), 256
 Jacobson, (R.), 10, 149, 170, 201-212, 213
 Japão, 51, 113-119, 120-121, 126, 127-129, 136, 143, 251, 278, 281, 283-284, 353, 359
 Jasão, 271
 Jaurés, (J.), 374
 Jensen, (A.), 255
 Jesuítas, 373
 Jimmu tennô, 144n

 Jochelson, (W.), 219n
 Johnston, (F. E.), 320
 Jogo, 382, 386

 Kabuki, 251
 Kaingang, 280
 Karsten, (R.), 295, 301
 Kāwaka, 154, 157, 176-185, 186-190, 196
 Kay, (P.), 170
 Kilbride, (J. E. e Ph. L.), 24n
 Klikitat, 291
 Klingsor, 323-327
 Köhler, (W.), 170
 Kojiki, 130
 Kokota, 104
 Kolbe, (C. W.), 354
 Kōmogwa, 188, 238, 239, 240
 Koryak, 219
 Koyré, (A.), 201
 Krije, (E. J.), 126, 127, 131, 138, 146
 Kroeber, (A. L.), 53, 65, 224n
 Kundry, 323, 324, 326, 327, 330
 Kutenai, 291
 Kutscher, (C), 284, 286
 Kwakintl, 134, 139, 143, 154, 156, 157, 176, 179-197, 234, 244, 259, 268, 294
 Kyknos, 266

 Lábio leporino, 289-299, 302
 La Du, (N. S.), 326, 332
 Laguna, (F. de), 182n, 198
 Lancelote, 308, 320
 Laomedon, 270
 Leach, (E. R.), 138, 146, 224n
 Lebre, 292-299
 Le Chapelier, (Lei), 396
 Le Corbusier, 362
 Lefèvre, (R.), 304
 Leguminosas, 282-284
 Lele, 110
 Levirato, 8
 Líbia, 267
 Licínio, 267
 Lienhardt, (G.), 140, 146

- Lilloet, 222
 Lince, 291, 292
 Lingüística, 12, 64, 82, 150, 153, 168, 170-171, 201-225, 265, 335> 345
 Livingstone, (F. B.), 38
 Lloyd, (P. C), 136, 146
 Locais nomeados, 271
 Locke (J.), 53
 Loraux, (N.), 134, 146
 Loth, (J.), 307
 Loucura, 253-263
 Lovedu, 126, 138
 Lozi, 142, 143
 Lua, 165, 254, 292
 Luapula, 135
 Luís xiV, 116
 Lumni, 293
 Lúria, (A.), 168

 Mabinogion, 307
 Mabuchit, (T.), 231, 249
 Macha, 302
 Macnair, (P. L.), 237n
 Madagasco, 122-130, 135
 Magnasco, (A.), 370
 Mahen, (R.), 14
 Mal-entendido, 243, 265, 268, 272
 Malinowski, (B.), 52, 99
 Maine, (H. S.), 396
Maisnie, 82
 Malária, 38
 Mallarmé, (S.), 211
 Malvinas, 16
 Malzac, (Pe.), 122, 124, 127, 131
 Mambila, 139
 Mandan, 268
 Manessier (Continuação), 319
 Manga, 136
 Mauss, (M.), 62, 255
 Manet, (E.), 350
 Marquesas, (Ilhas), 228
 Martin, (J.), 345, 3^9
 Marx, (K.), marxismo, 160, 350
 Masai, 72
 Masson, (A.), 70

 Matisse, (H.), 366
 Maupoil, (B.), 298, 301
 Mayne, (R. C), 194, 198
 Macconnel, (U.), 100-103, 110-112
 McCuUough, (H. C), 120, 127, 129, 131, 143, 146
 McCuUough, (W. H.), 117, 120, 127, 131, 143, 146
 McIlwraith, (T. F.), 194, 195, 196, 198
 McKnight, (D.), 100, loi, 105-107, 108, 110, 112
 Medeia, 267
 Meggitt, (M. J.), 104, 110, 112
 Melanésia, 83, 90
 ver Nova Guiné
 Ménil, (D. de), 345
 Menstruação, 196
 Mergulhão (Dama), 261
 Merleau Ponty, (M.), 343
 Mestres Cantores de Nuremberga, 245n, 380
 Metades exogâmicas, 91-94, 228-229
 Métraux, (A.), 280, 287
 México, 27, 279, 295, 365
 Meyer, (B.), 326, 332
 Michelant, (H. V.), 326, 332
 Micmac, 294
 Micronésia, 13 5
 Milho, 279
 Miscanthus, 283-284
 Missouri, 268-269, 277
 Mistler, (J.), 325
 Mitologia, 154-167, 175-197, 209-212, 227-249, 254-263, 265-272, 283, 289-299, 315, 328-331, 342, 354
 Miwuyt, ver Murngin
 Mochica, 284, 365
 Mojave, 83
 Molpos, 266
 Mondain, (G.), 128, 130
 Monet, (C), 350
 Monogamia, 69, 70, 76, 97

- Montesquieu, (C. de), 147, 388-389, 394, 396
Montherlant, (H. de), 374
Mofeau, (G.), 345
Muria, 84
Murngin, 95
Música, 210, 24511, 247, 332-335
- Nadei, (S. F.), 137, 146, 299, 301
Nakatomi, 130
Nambikwara, 34, 85, 150
Nanabozho, 269-297
Nass, (Rio), 233-236, 240
Nattiez, (J. J.), 232
Navajo, 277n
Nayacakalou, (R. R.), 119, 131
Nayar, 71-72, 74, 75, 80
Nazarenos, 351
Nazca, 365
Neel, (J. V.), 32
Nepal, 74
Newman, (S. S.), 295, 300
New School for Social Research, 149
Nigéria, 135
Nihongi, 130, 131
Nilotas, 135
Nimkish, 181n, 189
Nimuendaju, ver: Unkel
Nomes dados aos animais, 221-225
Nomes de deuses, 214-225
Nomes de pessoas, 216-225
Nootka, 195n
Nostalgia, 243
Nova Guiné, 32, 80, 90, 136, 137, 280, 281, 282
Nova Iorque, 17, 149, 155, 179, 201, 361-372
Nova Zelândia, 228
Novas Hébridas, 95
Nuer, 135, 136
Nupe, 298-299
- Oceania, 45, 81, 121
Ojibwa, 269, 296
Okagami, 129, 131
- Okanagon, 229, 291, 294
Olson, (R.), 176, 179, 182, 195, 198
Omaha, ver Crow-omaha (sistemas)
Onians, (R. B.), 282, 287
Onondaga, 279
Oregon, 256, 262
Órfão, 79
Orfeu e Euridice, 277
Orleans, (Ph. de), 116
Orokaiva, 281
Oscabrião, 181
Oscabrian, ver: Chiton
Otsestalis, 176
Ovídio, 278, 287
- Padre Jean, 308
Palau, 135
Palma, il *Vecchio*, 356
Panofsky, (E.), 351, 352n
Parentesco, 58, 81-84, 89-98 e *passim*
Paris, 381
Parsifal, 313, 320-331
Parsons, (E. C.), 279-280, 287
Pascal, (B.), 19, 339
Pastoureau, (M.), 352n
Pausanias, 266, 267, 273
Pawnee, 277
Pénis, testículos, 190, 279-282
Pennington, (C. W.), 279, 287
Perceval, 307, 308, 316-318
Perrot, (E.), 304
Peru, 27, 87, 284, 289, 290, 295, 365
Philon, 144
Phinney, (A.), 292, 301
Piaget, (J.), 377-378
Picasso, (P.), 349, 366
Picon, (G.), 345
Pindaro, 266-267, 273
Plantageneta, 316, 319
Platão, 60
Platt, (T.), 302
Plínio, 276, 275
Ploetz, (Z.), 280, 287

Plutarco, 266, 273, 287
 Poliandria, 73-74, 75-78
 Poligamia, 73, 74, 75-78
 Poliginia, 74, 75-78, 85
 Polinésia, 115, 117, 135, 228-232, 295, 296
 Porco espinho, 164-167
 Poseidon, 267
 Poshayani, 295
Potlatch, 154, 186-188, 193, 260
 Pouillon, (J.), 308, 39511
 Percepção, (ilusões), 246-248
 Pré-rafaelitas, 351
 Príamo, 144
 Primos (cruzados, paralelos), 90-95, 100-104, iio, 113-120, 134-138, 231, 233
 Promiscuidade, 70
 Proust, (M.), 374
 Psicanálise, 58, 153, 314
 Pueblo, 295
 Puget Sound, 18on, 221, 296
 Pukapuka, 229-231, 244, 248

 Quain, (B.), 228
 Quattrocento, 359

 Raça, racismo, 13-17, 21-49, 37^
 Racine, (J.), 379
 Radama I, 124
 Radama II, 129
 Radcliff Brown, (A. R.), 99, 137
 Rafael, 370
 Rainilaiarivony, 129
 Ralambo, 124
 Ralesoka, 124
 Ramorabe, 124, 129
 Raparigas-flores, 325-326, 331
 Rasoharina, 124, 125
 Ratos, 191
 Ray, (V. F.), 292, 301
 Rehfisch, (F.), 139, 146
 Reichard, (G. A.), 149, 294, 301
 Reid, (M.), 190
 Relativismo, 54
 Rembrandt, 370
 Renan, (E.), 395
 Renascença, 204, 344, 351, 358
 Retóricos, 204
 Richards, (A.), 140, 146
 Riegl, (A.), 350, 351, 352, 353
 Ritual, 270-272
 Ritzenthaler, (R.), 186n, 198
 Rivers Inlet, 176, 178, 187, 194
 Rock, (I.), 248n
 Rodes, 267, 270
 Rodésia, 142
 Roma, 117, 276, 282, 351, 392
 Rousseau, (J. J.), 9, 60, 328, 390, 398
 Royaumeont, 378
 Runge, (Ph. O.), 354
 Rússia, 82, 86, 365
 Ryúkyú, 231

 Sahlins, (M. D.), 118, 131
 Salish, 159, 160, 161, 166, 18on, 221, 291-294
 Salmões, 157, 162-163, 189
 Samguk Yusa, 284, 287
 Samoa, 228, 231
 Saussure, (F.), 207, 209, 213-, -225, 345
 Scerba, (L. V.), 207
 Scharfenberg, (A. von), 308
 Schopenhauer, (A.), 328
 Schrieck, (M. Van), 354
 Schwimmer, (E.), 281, 287
 Seechelt, 162-163
 Seidensticker, (E. G.), 114, 131
 Sekyen, 353
 S emita, 134
 Sem-Pêlo, 292
 Séneca, 293
 Séruzier, (P.), 3580
 Seurat, (G.), 347-349
 Sexton, (J. J. O'Brien), 353n
 Shannon, (C), 363
 Shibata, (Sr. e Sr.^a), 132
 ShiUuk, 136
 Shôshi, 126
 Shuswap, 159
 Sibéria, 83
 Siclémia, ver drepanocitose

Sieffert, (R.), 114
 Siegfried, 334, 335, 336, 357
 Sieglinde, Siegmund, 333, 334, 335, 336
 Sinan, 262, 279
 Sinestesia, 211
 Skeena, (Rio), 223-236, 239
 Sneneik, Sninik, 156, 194-196
 Snokatchesvo, 86
 Sociedade, (Ilhas), 121
 Sociobiologia, 17, 55-62
 Sófocles, 379
 Sol, 165-166, 209, 254, 258, 259, 292
 Sophora, 277, 278, 284
 Sororato, 80
 Speck, (F. G.), 279, 287, 295, 301
 Spencer, (B.), 102, 112
 Spier, (L.), 293, 301-302
 Spinden, (H.), 294, 302
 Stern, (B. J.), 293, 3^o
 Stseelis, 163
 Stumpf, (C), 170
 Sumatra, 134
 Superstição, 32, 35, 396
 Surrealismo, 357, 363
 Susuki, ver Miscanthus
 Swanton, (J. R.), i8in, 182, 190, 199
 Swazi, 136
 Symposius, 308

 Tabu, dos germanos, 228-231
 Tahiti, 115
 Taihō, (Código), 136
 Taiwan, 231
 Tamahā, 231
 Tananarive, 123, 124
 Tangu, 281
 Tanguy, (Y.), 363
 Taoismo, 283n
 Taylor, (D.), 224n
 Tcherkeses, 100
 Tchuktchek, 83

 Teit, (J. A.), 159, 160, 222n, 291, 302
 Tenedos, tenes, 266, 270
 Teófilo, 358
 Tétis, 266
 Tetralogia, 247, 323, 332-337
 ver Wagner (R.)
 Thevet, (A.), 290, 302
 Thom, (R.), 310
 Thomson, (D. F.), 102, 103, 107, 112
 Thompson, (índios), 160-162, 221, 222, 294
 Thompson, (St.), 272, 273
 Tibete, 74
 Tikopia, 296
 Times Square, 155
 Timor, 135
Titurel, 308, 320, 322, 324
 Tiwi, 216-220
 Tlepólemo, 267, 269
 Tlingit, i8in, 187, 190
 Toda, 74, 76
 Tokelan, 229-231
 Tokoarawishi, 143
 Tonnelat, (E.), 308
 Tonga, 135, 141, 228, 230-231
 Trobriand, loon
 Troca, restrita, generalizada, 91-95, 103, 138
 Tróia, 144
 Troubetzkoy, (N.), 207
 Tsimahafotsy, Tsimiambolahy, 128
 Tsimihety, 128
 Tsimshian, i8on, i8in, 187, 190, 234, 235, 236, 238, 239-244, 268
 Tsoede, 298
 Tswana, 135
 Tullishi, 137
 Tupi-Kawahib, 34, 73, 74
 Tupinamba, 290, 295
 Türlin, (H. von dem), 320
 Tutelo, 279
 Twana, 217, 220, 293, 296
 Tylor, (E. B.), 89

Ukemochi, 280
 Ukiyo-E, 253, 365
 UNESCO, 13-16, 40-44
 Ungarinyin, 104
 Universais, 63, 71, 86, 87, 151, 153, 206, 328, 387, 394
 Unkel, (C), 26
 Utamaro, 353, 365

 Vailati, (M.), 306n
 Valéry, (P.), 303
 Vanua Levu, 228, 230
 Varochiri, 290
 Vasari, (G.), 353
Vasu, 124, 128
 Vazimba, 123, 129, 130
 Vernant, (P.), 134, 145, 146, 266
 Viço, (J. B.), 53, 63
 Viena, (Escola de), 71
 Vignaux, (P.), 307
 Vigny, (A.), 308
 Vinci, (L.), 348, 357, 358
 Vinogradoff, (P.), 141, 146
 Visão, 168, 246, 248
 Vogt, (E. S.), 279, 287

 Wagner, (C), 320
 Wagner, (R.), 313, 320-337, 380
 Walbiri, 109
 Waltrante, 336
 Wasco, 262
 Washington, 256, 262
 Waterman, (T. T.), 180n, 199
 Weisseman, (H.), 326, 332

 Westermarck, (E.), 134, 146
 Weyden, (R. Van der), 370
 White, (L. A.), 295, 302
 Whitney, (W. D.), 213
 Wikmunkean, 100-108, 109, iio
 Wilson, (E. O.), 56, 57, 59> 65
 Wilson, (P. J.), 128, 132
 Wisdom, (Ch.), 279, 288
 Wishram, 262
 Witoto, 218
 Worringer, (W.), 357
 Wotan, 333, 334, 337
 Wouden, (F. A. E. van), 203
 Wunanbal, 73

 Xekwekem, 236-238

 Yakutat, 181n
 Yi Pangja, 121, 132
 Yoruba, 135, 136
 Yoshida, (T.), 278, 281, 283, 284, 288
 Yuma, 296
 Yurok, 224

Zaãruga, 82
Taveàiva, 135, 142
 Zatzikoven, (V. von), 320
 Zelinsky, (W.), 225n
 Zeus, 214, 267
 Zonabend, (F.), 118, 132
 Zuidema, (R. T.), 302
 Zuni, 85